حركة الفكر الفلسفي
في العالم الإسلامي

الجزء الأول

د. غلام حسين ابراهيم ديناني

دار الهادي



حركة الفكر الفلسفي

في العالم الإسلامي

الطبعة الأولى
١٤٢٢هـ - ٢٠٠١م



هاتف: ٥٥٠٤٨٧/٠١ - ٨٩٦٣٢٩/٠٣ - فاكس: ٥٤١١٩٩ - ص.ب: ٢٨٦/٢٥ غبيري - بيروت - لبنان
Tel.:03/896329 - 01/550487 - Fax: 541199- P. O. Box: 286/25 Ghobeiry - Beirut - Lebanon
E-Mail: daralhadi@daralhadi.com - URL: http: //www. daralhadi.com

حركة الفكر الفلسفي في العالم الإسلامي

الجزء الأوّل

الكتاب الفائز بجائزة عام ألفين

تأليف

الدكتور غلام حسين ابراهيمي ديناني
استاذ الفلسفة في جامعة طهران

تعريب

عبد الرحمن العلوي



للطباعة والنشر والتوزيع

المقدمة

يبحث هذا الكتاب عدداً من القضايا التي يمكن أن ندعوها بحركة الفكر الفلسفي. والأفكار الفلسفية في العالم الاسلامي لم تنطلق بهدوء وبدون صراع، وانما كانت تجابه في كل مرحلة زمنية نوعاً من العداء والمعارضة. ولا شك في ان القضايا السياسية والتطورات الاجتماعية، كانت تلعب دوراً رئيسياً في رفض الأفكار الفلسفية أو تأييدها.

والكثير من أُولئك الذين ناصبوا الفلسفة العداء، كانوا متأثرين ـ علموا أم لم يعلموا ـ بأحد التيارات السياسية، وكان يؤيدهم مصدر من مصادر القوة والنفوذ. ورغم ان شخصيات كأبي حامد الغزالي، وعلاء الدين الطوسي كانت تكتب انطلاقاً من دوافع دينية حتى ان هذين الاخيرين صنفا كتابين يحمل كل منهما اسم «تهافت الفلاسفة» خلال فترتين زمنيتين متباينتين، غير ان الغزالي كان على صلة بنظامية بغداد والسياسة السلجوقية، وعلاء الدين الطوسي كان تحت نفوذ الخلافة العثمانية وهيمنتها. ويصدق هذا الامر على خواجة زاده وكتابه الذي يحمل عنوان «تهافت الفلاسفة» أيضاً.

ما ذكرناه لا يقتصر على الفلسفة ومناوئيها ومؤيديها، وانما كان كل من التيارات الكلامية السائدة على اتصال بشكل من الاشكال بالقضايا السياسية

والتطورات الاجتماعية. ولا يُستثنى من هذه القاعدة ايضاً ظهور مذهبين كلاميين باسم الاشعرية والمعتزلة.

ولا بد من الاشارة ـ رغم كل هذا ـ الى ان هذا الكتاب لا يتناول التطورات السياسية في العالم، وانما يتناول حركة الفكر الفلسفي الحافلة بالاحداث، ذلك الفكر الذي اجتاز مختلف الفرق والتكتلات المتعددة والمتضادة، والمعارضة والمؤيدة، وواجه مختلف الازمات المتفاقمة والعسيرة.

والثروة الفكرية والازدهار الثقافي انما هما محصلة لنوع من التلاقح والتماس الفكري، وهو ما يُعد من الشروط الاساسية لنضج الأفكار وتطورها. ويمكن الحصول على نوع من الانسجام والاتساق الثقافي، من حالة اللاانسجام بين الأفكار والرؤى. والعناصر المتضادة تتبادل الاتصال فيما بينها في نفس الوقت الذي تسلك فيه سلوك التضاد والتعارض، والاشياء انما تلتحم ببعضها، في ظل الاتصال. وعلى هذا الاساس يمكن أن نقول: حتى مختلف قوى الانسان بامكانها ان تتحول الى قاسم مشترك. فالقوى الانسانية تُجرّ الى مختلف المسارات، وتخضع لاصول وقواعد متباينة، غير ان هذا التباين لا يعني بأي حال من الاحوال عدم وجود انسجام أو تجاوب. فقوى الادراك الانسانية نراها تكمل بعضها البعض، في ذات الوقت الذي تختلف فيه وتتعدد؛ ويفتح كل منها افقاً جديداً وساحة جديدة من عالم الوجود.

ولا يمكن للفلسفة أن تغمض عينها عن البحث عن الوحدة الاساسية في هذا العالم المثالي. فأية كثرة أو تعددية لا يمكن أن تدرك من وجهة نظر الفيلسوف، ما لم يُفرض قبل ذلك نوع من الوحدة. وهذه النزعة نحو الوحدة هي التي تدفع بالتجارب والأفكار الانسانية الى تأسيس كلٍّ واحدٍ، في نفس الوقت الذي تظهر فيه بصور مختلفة في امتداد التاريخ.

والذهن البشري يتميز عادةً بوحدة يستطيع بها ان يدرس إمكاناته المستقبلية ويقيّمها من خلال العودة الى الماضي والاهتمام به. ومن هنا يمكن القول أن الذي لا

صلة له بالماضي، لا يتمكن من رؤية المستقبل بشكل عميق. وعدم الاهتمام بالماضي يُملي على الانسان أن يعيش حياته اليومية فقط. ومن عاش حياة اليوم، لن يبصر إلّا الاشياء القريبة منه. ومن المحال العودة الى الماضي، كما يستحيل ايضاً إعادة الماضي الى الحاضر، غير ان الحوار مع الماضي أمر يسهل على الانسان ان يقوم به دائماً، والاهتمام الدقيق بالتاريخ، يمكن ان يُسمى نوعاً من الاستعادة والاتصال بالماضي.

وكيف يمكن للبعض تجاهل أهمية الفكر والفلسفة وهو يؤمن بتبلور حركة التاريخ وحوادثه على أساس الفكر؟ ولا يمكن تلخيص الحوادث التاريخية بفتوحات وانتصارات أصحاب القوة فحسب. فالسلام والحرب، والنصر والهزيمة، وكل ما يتصل بحياة الانسان، انما هي نماذج ذات اتصال بالامواج المتلاطمة لمحيط الافكار. واولئك الذين يجوبون التاريخ وصولاً للافراد ودراسة حياتهم، لا يعيرون أهمية للفكرة القائلة بأن التاريخ ليس محصلة لهذه الامور. واذا كانت الطبيعة كتاباً كتبه الله تعالى، فكتاب التاريخ ايضاً لوحة رسمتها ريشة الفكر وقلم العقل الرفيع. وحينما يبرز دور الفكر، ويصبح العقل والتفكير اساس الحوادث التاريخية، يضعف الفاصل بين فلسفة التاريخ وتاريخ الفلسفة ايضاً، ويفقد بريقه، ففلسفة التاريخ ليست نفس تاريخ الفلسفة، كما ان تاريخ الفلسفة لا يعد فلسفة التاريخ، لكن حينما يوضع العقل والتفكير محوراً للامور، نجد حصول تقارب بين هذين العنوانين بحيث يقتصر التفاوت بينهما على عالم الاعتبار فحسب. ولا بد من الالتفات ايضاً الى ان صلة تاريخ الفلسفة بالفيلسوف هي غير الصلة بين تاريخ العلم ورجل العلم. والدليل على ذلك ان تاريخ الفلسفة لا يفرض نفسه على الفيلسوف في كافة العصور والازمان قط، في حين نرى تاريخ العلم بالشكل الذي لا يدع العالم لحاله، في أية مرحلة من مراحل التطور العلمي، بل يُملي عليه قبول تلك المرحلة. بعبارة اخرى يمكن أن نقول بأن الفيزيائي الكبير لا يمكن أن يُعد جزءاً من علماء الفيزياء ما لم يكن على معرفة كاملة بآخر الآراء

والنظريات الفيزيائية التي شهدها عصره. غير ان الفيلسوف الكبير ليس مجبراً ابداً على قبول آخر الأفكار الفلسفية في عصره والانسجام معها.

وليس هناك مبرر كي يُقال بأن النظرية الفلسفية للذّة من وجهة نظر فلاسفة القرن العشرين هي أنضج من نظرية اللذة عند محمد بن زكريا الرازي أو ابيقورس أو افلاطون. ويصدق هذا الكلام أيضاً على ما يقوله فلاسفة هذا اليوم على صعيد الوجود. أي لا يمكن لاحد أن يزعم أبداً بأن ما يقوله الفلاسفة الوجوديون في القرن العشرين هو أكمل وأنضج مما قاله ابن سينا وأرسطو في مضمار الوجود. وعلى هذا الاساس قد يصبح الفكر الفلسفي أعمق وأكمل في بعض الامور خلال تطوره التاريخي، وقد لا يتميز بالعمق في بعض الامور الاخرى ولا يمكن أن يُعد اكمل من مراحله التاريخية الماضية ولا أنضج. والسبب في ذلك يعود الى ان الفيلسوف يهتم بالماضي في نفس الوقت الذي ينظر الى المستقبل بشكل دائم، أي ان الفكر الفلسفي يقترن بالعروج والرجعة، ويخطو الى الامام في نفس الوقت الذي يلقي فيه نظرة عميقة على الماضي. ويرى البعض أن الماضي لم ينته، لأننا يمكن ان نضمن المستقبل بالهوية التي لها جذور في الماضي. وتتضح أهمية حركة الفكر الفلسفي وأكثر مما سبق على ضوء ما ذكرناه الى الآن.

وحركة الفكر الفلسفي، عنوان تمّ انتخابه لنوع من التفاعل والتلاقح بين الأفكار الفلسفية وغير الفلسفية، ويكشف عن مسار الفلسفة خلال سيول المعارضة والمقاومة والتحدي. ولا بد من الانتباه الى ان طريق الفلسفة لم يكن في يوم ما طريقاً مستوياً خالياً من المخاطر. فالفيلسوف يجابه باستمرار العراقيل والعقبات خلال الطريق الذي يسلكه نحو الهدف. وهل يمكن ان نجد مفكراً صادقاً ومتحرّقاً لم يذق مرارة الحوادث المرة ومشاكل الحياة وأعباءها؟ فحياة الانسان تحفل بالقضايا التي تضع الفرد أو المجتمع أحياناً أمام أزمة حقيقية. وحينما يواجه المرء بعض الظواهر كالحرب، والمعاناة، والذنب، وبالنهاية الموت، فانه يحصل على تجارب لا يستطيع أن يكتسبها في غير هذه الظروف، وحين تتحقق

مثل هذه التجارب التي تقترن بالدمار والتهديد من الخارج أو الداخل عادة، لا سبيل أمام الانسان سوى العودة الى جذور هويته ومصادرها. وتطرح بعض الاسئلة نفسها خلال العودة الى مصادر الهوية ومنابعها، وهي اسئلة أساسية ونهائية ومنها: من اين جئنا والى اين نذهب؟ وللاجابة على مثل هذه التساؤلات لا بد للمرء من الاقبال على الدين والفلسفة، فيخطو على ضوء مصباح الشهود الديني وبالتوكؤ على عصا الاستدلال الفلسفي.

ولا بد أن نعلم بأن الأُسطورة، تنشأ هي الاخرى من هذا الموقع أيضاً، لتؤدي دورها في المجتمع. وربما لا نجد من لا يتعامل مع الاسطورة بصورة أو باخرى. وللاسطورة خلفية قديمة وطويلة، ولم يخرج المرء من هيمنتها منذ بدء التاريخ وحتى يومنا هذا. وانسان العصر الحديث لم ينجح هو الآخر في التخلص من شباك الاساطير. وبذل الفلاسفة والمفكرون الجهود الحثيثة للتعامل مع الاسطورة تعاملاً بناءً، وتوجيه النقد اليها. وافتُتح خلال ذلك التعامل البناء القائم على النقد، باب التأويل. وبدأ التعامل بين الاسطورة والعقل منذ الزمن القديم واستمر حتى هذا اليوم. ومرت قرون والاحاديث لازالت تُطرح حول مسرحيات سوفوكلس وآثار سائر كتّاب المسرحية الكبار، ولازال بالامكان قول الكثير ايضاً. والاساطير ليست أشياء أثرية كي يُحتفظ بها في المتاحف على ما هي عليه، انما تكتسب روحاً جديدة باستمرار خلال تماسها بالعقل، وتتحدث بلغة اخرى غير لغتها السابقة.

ولا بد هنا من الاشارة الى قضية أساسية وهي ان تعامل العقل مع الاسطورة يختلف عن تعامل العقل مع الدين والشريعة. فتعامل العقل مع الاسطورة يجري بالشكل الذي تُجذب فيه الاسطورة عادة نحو العقل. ورغم ان انجذاب الاسطورة نحو العقل يؤدي الى اقترابه منها الى حد ما، غير ان العلاقة بين العقل والدين علاقة دقيقة جداً، ولو وُجِد الشخص الذي يدرك دقة هذه العلاقة، فلن يقول أبداً أنّ الدين يُجذب الى العقل.

الشريعة الالهية قريبة جداً من العقل بحيث لو قال أحد باتحادهما، لما كان قد أخطأ في قوله. وعلى أساس هذا القرب والاتحاد عرّف بعض الفضلاء الشريعة بأنها العقل الخارجي، والعقل بأنه الشريعة الداخلية. وسلب القرآن الكريم في بعض آياته مفردة العقل عن الشخص الكافر، وأطلق على الكافرين صفة غير العقلاء: ﴿صمّ بكم عمي فهم لا يعقلون﴾[1]. ويعتقد بعض المفسرين لمّا كانت الشريعة بمثابة العقل الخارجي، ولما كان الكافرون ينكرون الشريعة، فمن الطبيعي أن يصفهم القرآن بأنهم لا يعقلون. ويشبّه بعض المفكرين العقل بالعين، والشرع بالشعاع، فاذا لم يكن للشعاع الخارجي وجود، يتعذّر على العين رؤية الاشياء، واذا لم يكن للعين وجود، لما أدّى الشعاع بمفرده الى حدوث حالة الرؤية. وهناك من يشبّه العقل بالمصباح، والشرع بالزيت الذي يُراق فيه. هؤلاء يؤمنون بأن العقل لا يصل الى الجوهر المطلوب إلّا عن طريق الشرع، كما ان الشرع لا يمكن أن يُبين أو يُشرح إلّا عن طريق العقل. وهذه النظرية التوفيقية تُطرح من قبل اولئك القائلين بالجمع بين العقل والشريعة وبذلوا قصارى جهودهم في هذا المضمار. وكان ابن رشد من بين كبار الفلاسفة الذين خطوا خطوات واسعة بعد الفارابي وابن سينا في طريق التوفيق بين العقل والشرع. فهو يرى ان عمل الفلسفة ليس أكثر من النظر بشكل عميق في الكائنات واضفاء الاعتبار عليها من حيث دلالتها على الصانع الحكيم[2]. ولو نظر شخص ما الى الفلسفة من هذا المنظار، لأدرك بسهولة عدم وجود أيّ تعارض أو تناقض بين الدين والفلسفة، لأن النظر الى الكائنات من حيث دلالتها على الصانع الحكيم، هو نفس الشيء الذي تكرّر في القرآن الكريم وأوصى به في عدد من الآيات. ومن الطبيعي ان هناك وجهات نظر عديدة أُخرى حول ماهيّة الفلسفة تتباين مع ما ذهب اليه ابن

---

(١) السورة ٢، الآية ١٦٦.

(٢) ابن رشد، فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، بيروت، المطبعة الكاثوليكية، ١٩٦٢، ص ٢٧.

رشد بهذا الشأن. ومع ذلك تكشف دراسة الآثار الفلسفية عن أن الفلسفة عند أغلب كبار الفلاسفة ليست سوى الجهد والطلب والاجتهاد من أجل اكتشاف الحقيقة. ويرى بعض المفكرين ان نقطة بداية الفلسفة هي نوع من اللاثبات ما وراء الطبيعي، وينطلق الانسان باحثاً ومجداً من أجل التخلص من هذا اللاثبات. وهناك من يعتقد بأن الفلسفة جُهد يُبذل لتوحيد التجارب والمعارف الانسانية. وهناك أقوال وآراء اخرى على هذا الصعيد لا يسعنا ذكرها هنا.

ومهما قيل في ماهية الفلسفة، هناك حقيقة لا يمكن تجاهلها، وهذه الحقيقة هي أن في الفلسفة نوعاً من الجهد المتصل لفهم أكثر الامور والقضايا أساسية. والمطلعون على التعاليم والمعارف الدينية يعلمون جيداً ان الجهود التي يبذلها الانسان لفهم القضايا الاساسية المتصلة بالوجود، لا يمكن أن تتعرض للذم والتقريع. فهذه الجهود الانسانية الاصيلة هي التي عملت على اغناء تاريخ الثقافة الدينية ونشره في مساحة عريضة وواسعة. ففي الثقافة الاسلامية الثرية قضايا، يُعد التماس بين الفكر الفلسفي وغير الفلسفي أهمها بل واكثرها صخباً. والكتاب الذي بين يدي القارئ الكريم، ينبري لدراسة هذه القضية بالذات تحت عنوان حركة الفكر الفلسفي في العالم الاسلامي. أملنا أن يقدم ما يساعد على تعميم الاجواء الثقافية.

غلام حسين ابراهيمي ديناني

١٩٩٦م

معارضة الفلسفة ومحاربتها

توجيه الإنتقاد الى الفلسفة واعلان الحرب على الفلاسفة، ليست قضية وليدة اليوم أو الأمس، وانما هي ذات خلفية موغلة في القدم وذات قصة طويلة. وقلّما نجد في تاريخ الثقافة والفكر الانساني زمناً خالياً من الصراع بين المعرفة الفلسفية من جهة، وبين التيارات المناهضة للفلسفة من جهة اخرى.

اولئك الذين لهم معرفة بتاريخ الفلسفة، يعلمون وعن وضوح بظهور فئة من أهل النظر في اليونان القديمة ـ التي يعتبرها المؤرخون مهد الفلسفة ـ لا تؤمن بضرورة البحث عن الحقيقة واكتشافها، وصبّت كل ما لديها من اهتمام في تعلّم الفنون. ويُطلق على هذه الفئة اسم «السوفسطيين» نظراً لما لديهم من تبحر وتتبع في مختلف الفنون وهو ما يعد ضرورة من ضرورات تعاليمهم. وبذلت هذه الفئة كل ما كان بامكانها ان تبذله في طريق السفسطة وانكار الحقيقة. ونجم عن تعاليمها اضطراب أفكار الكثير من الناس وضعف البنى الخلقية. وَلَفَظَ سقراط ـ والذي كان يُعَدّ أُستاذ الفلاسفة ـ أنفاسه في طريق تعليم الانسانية وتربيتها، ومحو الآثار السيئة التي خلّفتها السفسطة، وجرع كأس السم عن اختيار وارادة وسيطرة كاملة على نفسه وباتزان وطمأنينة كي يدحض عن الفلاسفة تهمة الرخاء والعيش الرغيد. ولا بد من الالتفات الى ان السفسطة ليست بالامر الذي يمكن أن

يُمحى والى الابد بجهود سقراط وافلاطون وأرسطو. فالتعاليم السفسطية ـ لا سيما بعض المعايير التي طُرحت في عالم الفكر ـ قابلة للتفسير، ويمكن أن تظهر بشكل أو بآخر في كل مرحلة، كما هو الحال في كلام السوفسطي المعروف بروتوغوراس. فهو يقول: «الانسان معيار كل شيء». وما يريده السوفسطيون من هذه العبارة هو عدم وجود حقيقة في الواقع ونفس الامر، لأن الانسان ليست لديه واسطة غير الحواس الخمس الظاهرية لادراك الامور. ويقوم التعقل على الادراكات الحسية ايضاً، وتختلف هذه الادراكات الحسية من شخص لآخر.

والنتيجة التي يمكن استحصالها من هذه المقدمات هي النظر بعين الاعتبار لادراكات أي شخص للشيء الذي تعلق به ادراكه، والذي لا بد وأن يعلم في نفس الوقت بوجود أشخاص آخرين يفكرون تفكيراً آخر ازاء نفس الشيء. وهذا يعني عدم ثبات الشيء المحسوس. واذا كان الشيء المحسوس متغيراً، فليست لديه حقيقة خالدة. وبغض النظر عن السفسطة ـ التي اتخذت منذ ظهورها مساراً معاكساً للفلسفة ـ فقد انضوى معارضو الفلسفة ومحاربوها تحت لواء احدى فئات ثلاث وهي:

١ ـ المؤمنون والمعتقدون بالاديان، وهؤلاء قد نزعوا نحو الجمود على الظواهر الدينية حتى في اصول العقائد، ورفضوا بشدة كل تعمق وتدبّر أو تفكر في المعاني الدينية.

٢ ـ الكثير من العرفاء وأهل السلوك الذين يرون في الاستدلال العقلي والسعي الفكري حجاباً للمعرفة، والتخلص منه شرطاً للوصول الى الهدف.

٣ ـ الحصوليون، وكافة اولئك الذين يعتمدون على القضايا العلمية والتجربة، ولا يعيرون أدنى أهمية لكل ما يخرج عن دائرة التجربة العلمية والعلم الحصولي.

وهذه الفئات الثلاث تنسجم فيما بينها وتتجاوب في معارضتها وعدائها للفلسفة، غير ان نوع معارضتها واسلوب تعاملها مع الفلسفة ليس متماثلاً ولا على وتيرة واحدة. وما يمكن ان نقوله حول الفئة الاولى هو ان الذي يدفعها نحو

معاداة الفلسفة هو الجمود على الظواهر الدينية في اصول العقائد، ولا شيء آخر. ومن يجمد على الظواهر في اصول العقائد وقواعدها، فلا بد ان يصر على الجمود انطلاقاً من التعصب، ويغلق طريق التفكير في المعاني الدينية والتعمق فيها، ولا يدع بالتالي مجالاً لظهور الأفكار الفلسفية.

الفكر الفلسفي يبرز في الأجواء التي يجب أن تُطرح فيها الأسئلة الأساسية. بعبارة اخرى يمكن القول ان الفكر الفلسفي يظل حياً من خلال طرح الأسئلة الأساسية، ولا وجود للفلسفة مع عدم وجود الاسئلة الاساسية. فالفلسفة تبدأ بالسؤال وتستمر مع استمرار السؤال. والعارفون بالعلوم العقلية يعلمون أنّ المنطق يُعد من معدّات الفكر ويقع ضمن دائرة العلوم الآلية، ويدور حول ثلاثة مطالب وهي: ١ ـ مطلب ما ٢ ـ مطلب هل ٣ ـ مطلب لِمَ. ونظم الحكيم السبزواري هذه المطالب الثلاثة في البيت الشعري التالي:

أُسُّ المطالب ثلاثةُ عُلِم   مطلب ما، مطلب هل، مطلب لِمَ[1]

والمطالب الثلاثة التي تشكل محور المسائل المنطقية، يمكن خلاصتها في ثلاثة أسئلة رئيسة على التوالي، وهي:

١ ـ السؤال عن جوهر الشيء.

٢ ـ السؤال عن وجود الشيء.

٣ ـ السؤال عن علّة الشيء.

ويمكن تقسيم كل من هذه الاسئلة الثلاثة الى جزءين، ليبلغ مجموعها ستة أسئلة. ولسنا في معرض تناول هذه القضية، وان ما يهمنا هو ان الفكر يقوم على أساس السؤال، ولن يكون هذا الفكر حقيقياً وجديّاً مع عدم طرح السؤال الأساسي. وعلى ضوء ما ذكرنا، يمكن ان نقول بسهولة ان الذي يغلق بوابة ذهنه من خلال الجمود على الظواهر، ويصر بتعصّب على الحيلولة دون نفوذ أي فكر جديد الى عالم الباطن، يكون قد أمات جذور السؤال ووضع حداً لحياة الفكر

(١) شرح المنظومة، ص ٣٢.

الفلسفي. وتجدر الاشارة الى انّ الفئة الثانية ـ أي العرفاء وأهل السلوك ـ تدفعهم بعض الدوافع الدينية لمعارضة الفلسفة، وهي تلتقي بذلك مع الفئة الاولى.

والتباين بين العرفاء وأهل الظاهر على صعيد معارضة الفلسفة يتمثل في انّ العارف لم يقم عداءه للفلسفة على اساس الجمود على الظواهر والتعصب. وانّ ما يدفع كبار العرفاء لاحتقار الفلسفة، ليس سوى علوّ مقام وادي السلوك ورفعة درجته. فالعارف طوى طريق الحق بقدم السلوك والمعرفة، ووصل الى قمّة قاف الشهود ووادي أمن اليقين بعد اجتيازه للوديان المخيفة ومنازل النفس الوعـرة. وعين العارف الحقيقي، هي عين العادل المنصف الذي ينظر بعين الحـق ولا يرى شيئاً سوى الحق. ومن الطبيعي ان الانسان حينما ينظر الى كل شيء بعين الحق بعد وصوله الى مقام المعرفة، فسوف يعتبر تكلّف الاستدلال والجهود الفلسفية أعمالاً طفولية، ولن يعير لها أدنى أهمية.

فحينما يصف عارف شهير كجلال الدين المولوي (الرومي) الاستدلال بأنه ذو قدم خشبية، فهذا يعني ان قوة البرهان والاستدلال الفلسفي لا تُعد شيئاً ازاء القوة الشهودية وجاذبيتها، ولا يمكن أن تساويها. ويشير عارف كبير آخر الى هـذه القضية ايضاً، وهو ابو سعيد أبو الخير، حينما أجاب على سؤال مـريديه حـول منزلة الفيلسوف بعد لقائه بالشيخ الرئيس ابي علي سينا، قـائلاً: حـيثما ذهـبنا بمصباح مضيء، خطا هذا الشيخ بعصا الاستدلال.

وتُشاهد في آثار العرفاء حالات كثيرة اخرى وُجِّـه فـيها الذم نحـو العـقل والاستدلال الفلسفي، ونُظِر الى الفلاسفة بعين الازدراء. غير ان مراد العرفاء في كافة هذه الحـالات هو عدم وجـوب التـوقف في مـرحـلة الاسـتدلال المحـض والتفلسف الصرف، لأن المنازل المعنوية للسلوك والمقامات الباطنية، أسمى مـن منعطفات الاستدلال، ودائرة المعرفة فيها أوسع. وهذا يعني ان العقل والاستدلال معتبران بحد ذاتها، وليسا مرفوضين من وجهة نظر العرفاء، غير ان ما يذمه كبار أهل المعرفة هو التوقف في مرحلة الاستدلال الفلسفي وتجاهل المقامات المعنوية

للسلوك والشهود العرفاني، لأن ذلك يعيق الانسان عن الوصول الى الهدف الاقصى، انطلاقاً من رؤيتهم في أن الوصول الى عالم الجمع والحضور، ومشاهدة نور الوجود، لا يمكن ان يتحققا إلّا عن طريق السلوك المعنوي والسير في طريق الباطن. العرفاء يؤمنون بأن الاستدلال العقلي ورغم ما يحظى به من اعتبار، إلّا انه لا يتجاوز عالم العلم الحصولي وعالم الماهيّات.

ويمكن أن نستنتج مما سبق أنّ العارف لا يرفض الاستدلال الفلسفي، ولا يذمّ الفلسفة كفلسفة، وانما يوجّه نقده وذمه نحو التوقف في مرحلة الاستدلال والرؤية التي تقصر طريق الحق على اسلوب الفكر الفلسفي. ولهذا تعرضت الفلسفة لهجوم كبار العرفاء من جهة وأهل الظاهر من جهة اخرى، وتعرض الفلاسفة تبعاً لذلك لسخطهم. غير ان الهجوم الذي شنّه العرفاء على الفلاسفة ينطلق من اعتقادهم بنقص عمل الفلاسفة وضرورة ان يذهب هؤلاء أبعد من دائرة الاستدلال، وأن يجتازوا هذه المرحلة كي يصلوا الى ساحة الشهود والمكاشفة، تلك الساحة التي لا نهاية لها.

فخلاصة مؤاخذة العرفاء للفلاسفة هي: لماذا غفل الفلاسفة عن الدرجات الأسمى واكتفوا بالمراحل الأدنى. في حين ان المؤاخذة التي يؤاخذ بها أهل الظاهر الفلاسفة هي على العكس من ذلك تماماً؟ فهؤلاء يرون ان الفلاسفة قد تجاوزوا مرحلة الجمود على الظواهر الدينية واتخذوا طريق الطغيان والانحراف. ومعنى هذا الكلام أن على الفلاسفة أن يتوقفوا عند مرحلة الجمود على الظواهر، ويتجنبوا كل تعمق وتدبر في النصوص الدينية حيث يُعد ذلك التعمق والتدبر نوعاً من التعالي والابتعاد. ويمكن على هذا الاساس القول بأن الفلاسفة قد جوبهوا بالاعتراض والمؤاخذة من قبل فئتين وعن جهتين متعاكستين. وهاتان الجهتان المتعاكستان هما: التوقف، والحركة. ويتلخص إشكال العرفاء على الفلاسفة في انهم توقفوا في مرحلة أدنى من الشهود والمكاشفة، غير ان إشكال أهل الظاهر يتلخص في انهم تحركوا أبعد من مرحلة الجمود على الظواهر.

والتمعن في ما أشرنا اليه يكشف عن ان النزاع يتصل بقضية التوقف والانطلاق. ولا شك في ان هذه القضية تعد من شؤون الادراك، وتعود لاختلاف المراحل ودرجات الفكر. ولو سلّمنا بالحقيقة القائلة بأن هذا الاختلاف، هو من نوع الاختلاف الطولي في عالم الفكر، ويتحقق دائماً بين مختلف درجات الادراك، اي الادراك الحسي والخيالي والعقلي والشهودي، فلا بد ان نذعن للحقيقة التالية الاخرى وهي: ان كل فئة من هذه الفئات تتحدث طبقاً لدرجة إدراكها.

انّ من يعترف بالاختلاف الطولي لدرجات الادراك، يعلم بشكل واضح بأن الادراك الخيالي أعلى من الادراك الحسي من حيث الدرجة الوجودية، مثلما ان الادراك العقلي أعلى درجةً من الادراك الخيالي. ويتحقق هذا الاختلاف في الدرجات، في مرحلة الشهود والمكاشفة ايضاً، ولهذا السبب بالذات يُقيَّم كلام الاولياء والمقربين على اساس درجاتهم المعنوية والباطنية. ويقول عارف القرن السابع الكبير الشيخ محمود الشبستري في منظومة «الروضة»:

الاولياء القدامى والجدد في هذا الطريق

أعطوا عناوين منازلهم

ويقسّم في بيت آخر كلام الناس بشكل عام حسب درجات الادراك ومراحله ويقول:

حينما يتناسب الكلام مع المنازل

تطرأ مشكلة على فهم الناس[1]

فالشيخ محمود الشبستري في هذا البيت يرى ان كلام الناس، هو ظهور وتجلّ لفكرهم ودرجة ادراكهم، ويعتقد بأن درجة ادراك كل شخص، هي بمثابة منزله، ومحطة توقفه. وليس هناك شك في ان الناس يتحدثون وفقاً لمنزلهم ودرجة ادراكهم. ولو عُدّ اختلاف مراتب الادراك، من نوع الاختلاف في مراتب الوجود، لأضحت مشكلة التفاهم بين أهل الاختلاف قضية لا مفرّ منها.

---

(١) شرح «روضة الاسرار»، تنقيح كيوان سميعي، ص ٣.

وما قيل حتى الآن، انما يتعلق بفئتين فقط من الفئات الثلاث المعارضة للفلسفة وهما: العرفاء، وأهل الظاهر. وهاتان الفئتان ورغم تجاوبهما في معارضتهما للفلسفة، إلّا ان عداء أهل الظاهر يفوق بدرجات كبيرة معارضة العرفاء. ونحن نعرف في الوقت الراهن أناساً من أهل الظاهر يكنّون عداءً للشيخ محيي الدين ابن العربي وأتباعه يفوق بدرجات عداءهم لابن سينا وأتباعه. كما ان هؤلاء يناصبون آثار صدر المتألهين الشيرازي العداء لكونها مزيجة بالعرفان، إلّا انهم يتعاملون مع آثار ابن سينا بشيء من المرونة والتساهل. ولا بد من الاشارة هنا الى ان عداء أهل الظاهر للفلاسفة واصرارهم على معارضة مواقفهم، ليس على درجة واحدة. ومثلما توجد درجات للتأييد والانسجام، هناك درجات ايضاً للعداء والتخاصم. ولا ريب في ان أغلب الفقهاء والمحدثين ـ شيعةً كانوا أم سنّةً ـ لم يرحبوا بالفلسفة وسائر العلوم العقلية على امتداد تاريخ الثقافة الاسلامية. غير ان ذلك الجفاء او الرفض لم يكن على وتيرة واحدة، وكان يزداد ويقل تبعاً للظروف التاريخية. وبلغت تلك المعارضة في بعض المراحل التاريخية درجةً من الحدة بحيث قُذفت الكتب الفلسفية في البحر أو أُلقي بها في لهيب النار. وليس بعيداً أن يكون تكتم اخوان الصفا ـ وهم مجموعة من المفكرين ـ على أسمائهم، ذا صلة بهذه المواقف المعارضة للفلاسفة.

ولا يسعنا ان نشير الى المشاكل والمآزق التي جابهت الفلاسفة، والاحداث المروعة التي تعرضوا لها، أو ان نقدم أرقاماً عن أعمال الاعدام والنفي التي طالتهم، كما هو الحال بالنسبة لشهاب الدين السهروردي المعروف بشيخ الاشراق، والفيلسوف الاندلسي ابي الوليد ابن رشد. ودراسة النزاعات التي كان يقودها أهل الظاهر على الفلاسفة ونوع مؤاخذاتهم على كلامهم، بحاجة الى وقت طويل وفرصة اكبر، غير اننا نشير فقط الى اعتراضات وانتقادات اثنين من اهل الظاهر، احدهما فقيه سني وهو أبو العباس تقي الدين احمد بن عبد الحليم المعروف بابن تيمية (٦٦١ ـ ٧٢٨ هـ) والذي شنّ انتقادات لاذعة على الفلاسفة في آثاره، والآخر محدث شيعي هو ملا محمد أمين الاسترابادي (توفي ١٠٣٠ هـ) الذي لا

يقل عن ابن تيمية في عدائه للفلاسفة. ولم يقف ابن تيمية عند حدود معارضة الفلاسفة، وانما هاجم فن المنطق ايضاً وكتب كتاباً كبيراً بهذا الشأن يحمل عنوان «الرد على المنطقيين». ولا نستطيع خلال هذا البحث الموجز أن نتناول كافة الاعتراضات والمؤاخذات التي كان يوجهها ابن تيمية نحو المسائل المنطقية والفلسفية، لكننا سنحاول أن نشير اليها باقتضاب.

من أجل أن يحول ابن تيمية دون نفوذ العقل الى الدين وتدخل الفلسفة فيه بشكل دائمي، يشير الى مبدأ يحظى بأهمية كبرى عند أهل الظاهر. فهو يرى أن الانسان لا يمكنه أن يصل الى الايمان الحقيقي ما لم يكن لديه ايمان جازم برسول الاسلام ﷺ. والايمان الجازم، شيء لا يمكن أن يُتصور فيه القيد والشرط أبداً. أي لو وُجِد شخص لا يأخذ بكلام النبي إلّا اذا لم يخالف ذلك الكلام العقل الصريح، فلن يكون مثل هذا الشخص مؤمناً. بعبارة اخرى يمكن القول ان الايمان الجازم من وجهة نظر ابن تيمية لا يتحقق الا اذا اخذ الانسان بكلام الرسول ﷺ حتى اذا كان يتناقض مع العقل الصريح[1]. ونفهم من كلام ابن تيمية هذا انه متى ما تعارض العقل مع الشرع، لزم تقديم الشرع على العقل. وكان نفسه ملتفتاً الى هذه القضية وطرحها بصراحة تامة. ولجأ الى العقل وبرهن به على وجوب تقديم الشرع على العقل عند تعارضهما. فهو يقول: «اذا تعارض الشرع والعقل، وجب تقديم الشرع، لأن العقل مصدق للشرع في كل ما أخبر به، والشرع لم يصدق العقل في كل ما اخبر به»[2]. ويمكن أن نقول أن اعتبار أحكام العقل عند ابن تيمية يتوقف على تصديق الشرع، في حين لا يتوقف اعتبار أحكام الشرع على تصديق العقل. ونلاحظ ان ابن تيمية قد لجأ الى الاستدلال المنطقي حينما قال بتقديم الشرع على العقل عند وقوع تعارض بينهما، وتوسّل بالعقل نفسه للبرهنة على عدم تقدم العقل.

(١) درء تعارض العقل والنقل، ص ١٧٨.
(٢) المصدر السابق، ص ١٣٨.

ابن تيمية يعلم جيداً ان اخراج العقل من ميدان الصراع يحتاج الى الاعتماد على العقل، لأنه لا يمكن ادانة العقل الا باللجوء الى العقل نفسه. ولهذا السبب بادر الى ابداء رأي قلما نجده في كتاب آخر. فهو يرى ان العقل الذي يتولى ادراك الحقائق، يلجأ الى النبي للوصول اليها، عازلاً بذلك نفسه عن مقام التولية، لأن العقل يعي ان الايمان والتصديق بما جاء به النبي من عند الله، أمر واجب، كما ان اطاعته امر واجب ايضاً. ولكي يبرهن ابن تيمية على ما ذهب اليه، بذل جهوداً اخرى، وحاول عن طريق التمثيل أن يسلّط الاضواء على رأيه كي يسهل فهمه. فمن وجهة نظره متى ما علم عاميّ ـ وجب عليه تقليد المجتهد الجامع للشرائط ـ عن طريق عامي آخر بوجود شرائط جواز التقليد في مجتهد جامع للشرائط، ثم حدث اختلاف بين العامي ـ الذي أخبر العامي الاول بوجود شرائط جواز التقليد في المجتهد الفلاني ـ وبين هذا المجتهد، فعلى المقلِّد أن يقدم قول المجتهد الجامع للشرائط. ورغم أن هذا العاميّ قد عمل على هداية العامي الاول وأبلغه بوجود شرائط جواز التقليد في المجتهد، الا انه لا يسعه أن يقول بأن «قولي مقدم على قول المجتهد»، لأن ارشاده للعامي الاول نحو تقليد المجتهد الفلاني، يعني وجوب اطاعة كل ما يقوله ذلك المجتهد على شكل فتوى[1]. ومثل ابن تيمية العقل في هذا المثال بالشخص العامي الذي أرشد شخصاً عامياً آخر لاتباع الرسول صلى الله عليه وآله وسلم، لهذا نراه يصل الى الاستنتاج التالي على ضوء ذلك: متى ما حدث تعارض بين العقل الذي أرشد عقلاً آخر الى وجوب اتباع الرسول صلى الله عليه وآله وسلم، وبين الرسول صلى الله عليه وآله وسلم نفسه، فلا بد من تقديم قول الرسول صلى الله عليه وآله وسلم.

ومن حق كل متكلم وكاتب أن يلجأ الى التمثيل كي يبسط بواسطته الموضوع الذي يبحثه. وقد لجأ ابن تيمية الى هذا الفن ايضاً، لكن لا بد من الاخذ بنظر الاعتبار دائماً ان يكون المثال منسجماً بشكل كامل مع الموضوع وان لا يكون

(١) المصدر السابق، ص ١٣٨.

غريباً عليه.

وفي المثال الذي استعان به ابن تيمية لا نجد تناسباً في اطلاق صفة العاميّة على العقل، فضلاً عن اثارة السؤال التالي الاساسي: لماذا يؤمن بتعدد العقل، ولماذا يمثّل للعقلين بشخصين عاميين؟ من الواضح ان أي شخص عامي، يختلف عن شخص عامي آخر من حيث الشخصية رغم اتحادهما النوعي. كما ان الاختلاف في الشخصية يُعد أمراً واقعياً، بينما ليس العقل والمعقولات على هذا الغرار، ولا يصدق في هذا المجال التحدث عن اختلاف الشخصية. فعلى سبيل المثال يمكن ان نقول: امتناع اجتماع النقيضين، أمر معقول. وهذا الامر المعقول قابل للتعقل من قبل حسن وكذلك من قبل حسين. ورغم انه قابل للتعقل من قبل الاثنين، الا انه لا يمكن الزعم ابداً بأن الامر المعقول ذو شخصيتين متفاوتتين. ورغم ان شخصية حسن هي غير شخصية حسين، الا ان المعقول الذي تعقله حسن ـ أي امتناع اجتماع النقيضين ـ ليس سوى المعقول الذي تعقله حسين.

وعلى هذا الاساس، حينما يؤمن ابن تيمية بوجود عقلين، وبوجود شخصيتين للعقل، فلا بد من القول بأنه قد شطّ عن الصواب، أو سلك طريق الخطأ عن وعي. ولم يعبّر ابن تيمية عن اعتقاده بتعدد الشخصية في العقل في هذا الموضع ومن خلال هذا المثال فحسب، وانما أكد على هذه الفكرة في العديد من المواضع الاخرى.

ونراه يجزئ في موضع آخر الدليل العقلي الى جزءين:

الاول: نوع من الادلة العقلية التي يمكن بواسطتها اثبات النبوة وصدق كلام الرسول ﷺ.

الثاني: نوع من الادلة العقلية التي يمكن أن تتعارض مع الادلة النقلية وظواهر الشرع في بعض الاحيان.

ويرى ابن تيمية ان نوع الدليل العقلي الذي يمكن ان يتعارض مع الدليل النقلي وظواهر الشريعة، غير ذلك الدليل العقلي الذي يمكن بواسطته اثبات النبوة وصدق كلام الرسول ﷺ. ومن هنا فالدليل العقلي ـ الذي يعد ظهور العقل

وعمله ـ يتألف من نوعين متضادين: نوع يمكن أن يتعارض مع الشرع، ونوع آخر لاثبات الشرع. ويقول ابن تيمية على هذا الصعيد: «الادلة العقلية التي تعارض السمع غير الادلة العقلية التي يعلم بها أن الرسول صادق. وان كان جنس المعقول يشملها؛ ونحن اذا أبطلنا ما عارض السمع انما أبطلنا نوعاً مما يُسمى معقولاً ولم نبطل كل معقول(١)».

وكما نلاحظ في هذه العبارة، يؤمن ابن تيمية بعقلين: عقل يمكن بواسطته اثبات النبوة وصدق كلام الرسولﷺ، وعقل يمكن أن يتعارض مع كلام الرسولﷺ أحياناً. فهو يرى أننا حينما نُبطل العقل الذي يتعارض مع حديث الرسولﷺ، لا نبطل سوى نوع واحد من أنواع العقل، وإبطال نوع واحد لا يعني إبطال العقل بكامله أبداً.

ويبدي ابن تيمية سروره لعدم إبطال كل العقل بابطال نوع منه، إلّا انّ من الضروري القول بأنه لم يكن قلقاً كثيراً على ابطال العقل، ولم يكن سروره هذا إلّا لسبب واحد وهو: إمكانية إثبات نبوة الرسول وصدقه بواسطة هذا العقل، على حد تعبيره.

المطلعون على آثار ابن تيمية يدركون جيداً بأنه من اكبر الشخصيات الجزمية أو الدوغماتية في تاريخ الثقافة الاسلامية، وقد سبق غيره في السطحية والجمود على الظواهر. والذي يثير العجب اننا نراه ورغم هذه السطحية والجمود، قد سبق أي فقيه ومتكلم آخر في الحديث حول العقل والمنطق.

وبذل ابن تيمية جهوداً كبيرة في ميدان دحض التعارض والتضاد بين العقل والشرع، وألف كتاباً يحمل عنوان «درء تعارض العقل والنقل». وسعى في هذا الكتاب لتفنيد وجود أي تعارض أو تناقض بين العقل والشرع. ويرى نفسه من انصار العقل والاستدلال، الا انه لا يريد العقل من حيث هو عقل، بل يريد العقل الذي يُستخدم لتحقيق طموحاته وآماله. ولهذا السبب نراه يعبّر عن العقل

(١) المصدر السابق، ص ١٧٣.

بـ«العرَض»، بل ويهبط به الى مستوى الغريزة، فيقول في موضع من هذا الكتاب: «فان لفظ العقل في لغة المسلمين انما يدل على عرَض... وإما قوة يكون بها العقل وهي الغريزة[١]».

ونراه في هذه العبارة يذهب الى القول بأن المسلمين يفهمون من كلمة العقل ما يراه هو. ولا شك في ان النقاش حول هل ان العقل عرَض ام غريزة، ليس بالامر الذي طرحه ابن تيمية دون غيره. فليسوا قلّة اولئك الذين يشاركونه رأيه ووجهة نظره، غير ان ما سبق به الآخرين وجعل منه أساساً للكثير من استدلالاته، هو ما يمكن أن نسميه بالتعدد الشخصي أو التعدد النوعي للعقل.

ولا بد من الالتفات الى ان ما يقوله ابن تيمية في مجال التعدد العقلي، هو غير ما يذهب اليه بعض الحكماء والمتكلمين حول انواع العقل. ففي الكثير من الكتب الفلسفية، يُقسم العقل الى قسمين نظري وعملي. وذكر صدر المتألهين الشيرازي في بعض آثاره ـ كشرح أصول الكافي ـ ستة معان للعقل، يُعد اطلاقه في بعضها، على نحو الاشتراك اللفظي، وبعضها على نحو التشكيك[٢].

ولا نتحدث الآن عن هذه المعاني الستة للعقل، غير ان الذي نريد أن نطرحه هو ان ابن تيمية حينما يتحدث عن تعدد العقل، فلا يريد أن يوضح مختلف مواضع اطلاق مفردة العقل، وانما يريد أن يقول بصراحة تامة وكما أشرنا من قبل بأن العقل الذي يتعارض مع الدليل النقلي، غير العقل الذي يبرهن على صدق الرسول ﷺ. ومن هنا فان ابطال أحد العقلين لا يقتضي ابطال الآخر. وحينما يعتبر العقل المعارض للنقل غير العقل المؤيد له، فانه لا يرى في ذلك تناقضاً بين العقلين، ولا يؤدي ذلك الى حدوث معضلة كبرى. انه يفقه جيداً أن هذين العقلين اذا لم يكن احدهما مناقضاً للآخر، فهما في حالة تعارض على الاقل. غير انه لا يرى في هذا التعارض ما يرقى الى حجم المشكلة العضال، وينبري في مثل

(١) المصدر السابق، ص ٢٢٢.

(٢) شرح اصول الكافي، تصحيح محمد خواجوي، ص ٢٢٣.

هذه الحالة وبكل سهولة الى تقديم العقل المؤيد للنقل على العقل المعارض. وانطلاقاً من كونه فقيهاً وعالماً بعلم الاصول، وعلى معرفة بالتعارض بين الادلة، وباب التزاحم، يعلم جيداً بأن الدليل الاقوى هو الدليل المقدم دائماً عند تعارض الادلة. اما في باب التناقض، فلا وجود للحديث عن الدليل القوي والضعيف، بل هناك دليل خاطئ وآخر صادق دائماً. فرفع الامرين المتناقضين ممتنع، بنفس مقدار امتناع اجتماعهما. والملمّون بعلم اصول الفقه يعلمون بأن تزاحم الادلة وتعارضها هو في الحقيقة حرب بين قوتين، تتغلب القوة الاقوى فيها على القوة الاضعف. في حين أن التناقض لا يصح فيه الكلام عن قوتين متعارضتين، وانما يدور فيه الحديث عن الوجود والعدم، والسلب والايجاب. ومن الواضح ان الوجود لا يحارب العدم، والسلب ليس في حرب مع الايجاب، حيث لا يُطرح الوجود في حالة العدم، ولا معنى للايجاب في حالة السلب.

ابن تيمية يؤمن بأن العقل المعارض للنقل، غير العقل الذي يمكن بواسطته اثبات صحة النقل وصدقه. ويرى بأن هذا الامر لا يتصل بدائرة التناقض، وانما هو مصداق من مصاديق تعارض الادلة. وهو على بصيرة من أن معيار التقدم في باب تعارض الادلة هو قوة أحد الجانبين. كما يرى ان العقل الذي يمكن بواسطته اثبات صحة النقل وصدقه، أقوى من العقل الذي يتعارض مع النقل.

وعلى ضوء ما ذكرناه يمكن القول بأن ابن تيمية يؤمن بالتعدد العقلي، انطلاقاً من هدف معين ودافع خاص. والعقل الذي يتعارض مع النقل عنده، غير العقل الذي يمكن بواسطته البرهنة على صحة النقل. ولو تجاهلنا الدوافع الخاصة وابتعدنا عن اصدار الآراء المسبقة، لوجدنا السؤال التالي يطرح نفسه: كيف يمكن للعقل الذي يتعارض مع النقل أن يكون غير العقل الذي يُبرهن بواسطته على صحة النقل؟

الذي يتحدث على صعيد العقل، انما يتحدث عن الاحكام العقلية. والحكم العقلي ليس جزافاً وعبثاً، بل يمتلك المعيار ويتمتع بالكلية والضرورة دائماً. وعلى

هذا الاساس نجد ان «حكم العقل»، هو «حكم العقل» دائماً، سواء اتُخذ واسطة للبرهنة به على شيء ما أو لنفي شيء ما. والعقل الذي يمكن أن يعارض النقل، هو نفس العقل الذي يمكن ان يأخذ على عاتقه مهمة اثبات صحة النقل.

و«العقلان» اللذان طرحهما ابن تيمية، يمكن ان يعارض أو يشابه احدهما الآخر، حينما يُقاسان على أساس معيار واحد ومقياس واحد. وهذا المعيار أو المقياس هو ذلك الشيء الذي يقتضيه العقل، وبدونه تفقد اغلب الاحكام اعتبارها. واذا لم يكن العقل واحداً في حقيقته، لحلت الفوضى والاضطراب في عالم المعرفة، وأصبح من المتعذر حدوث التفاهم بين الناس.

والمؤاخذة الاخرى التي تُطرح هنا ايضاً هي ان العقل لو لم يكن واحداً في حقيقته، لما كان بالامكان القول بوجود عقلين فقط، لأن تعيين كل عدد في هذه الحالة بحاجة الى مرجّح، وتعيين المرجّح بحاجة الى عقل معين.

الإسمانية[1] وإنكار الكليات

رأينا في الفصل السابق كيف يعتقد ابن تيمية بوجود اختلاف بين العقل الذي يقف معارضاً للنقل، والعقل الذي يمكن بواسطته اثبات صحة النقل. وقلنا ايضاً بأنه كان لديه من وراء هذا الكلام دافع خاص وهدف محدد. واضافةً لما سبق هناك عامل آخر مؤثر في بلورة فكرته هذه لا يمكن تجاهله، ويتمثل في انكاره لتحقق الكلي، واتخاذه موقف المفكر الإسماني[2] في ميدان الافكار.

من له إلمام بتأريخ الفلسفة يعرف عن وضوح بوجود نقاش ساخن حول طبيعة وجود الكليات دائماً، وحدوث الكثير من الصراعات على هذا الصعيد. فهناك من يؤمن بعدم تحقق الكلي بأي نحو من الانحاء، وان ما بين أيدينا منه ليس سوى اسم فحسب. ويُدعى انصار هذه الفكرة بالإسمانيين، وهم ليسوا قلّة. وفي مواجهة هذه الفئة، هناك فئة اخرى لا تنكر تحقق الكليات، الا انها تختلف فيما بينها في طبيعة التحقق.

وبين الحكماء الاسلاميين من يشاطر افلاطون مشربه وعقيدته فيؤمن بوجود المُثُل العقلية وأرباب الانواع، ويعدّها أساس الأمور والأشياء. في حين يستند

---

(١) مذهب اصالة التسمية Nominalism.

(٢) Nominalist .

ابن سينا وأنصاره على الكلي الطبيعي، وبرهنوا على وجوده. ولا بد من الالتفات الى ان ابن سينا حين تحدثه عن الكلي الطبيعي، فانه يريد به الحقيقة النوعية التي تُدعى بالكلي الطبيعي والتي تتحقق بتحقق فرد واحد. بعبارة اخرى ان الكلي الطبيعي عند ابن سينا، حقيقة محضة غير مشروطة، تتحقق مع تحقق فرد واحد، في نفس الوقت الذي تنسجم فيه مع آلاف الشروط. فعلى سبيل المثال يمكن القول بأن الفرد الانساني حينما يكون له وجود في الخارج، فلا بد للانسان ان يكون له وجود في الخارج. فليس بامكان أحد أن يقول بأن الانسان الذي يتحقق ضمن فرد واحد، ليس كل الانسان وانما يؤلف جزءاً منه. لان الانسان الذي يتحقق ضمن الفرد، هو نفس الانسان الذي يتحقق ضمن ملايين الافراد. ومن هنا يمكن أن نقول بأن وجود ملايين الافراد، يلعب في تحقق الانسان نفس الدور الذي بامكان الفرد الواحد أن يلعبه.

ويؤمن بعض الحكماء بأن الطبيعة تظهر الى الوجود بوجود فرد واحد منها، وتنعدم بانعدام كافة افرادها. في حين يتلخص رأي ابن سينا في مجال الكلي الطبيعي في أن الطبيعة تظهر الى الوجود مع ظهور الفرد وتنعدم بانعدامه.

وسنتحدث فيما بعد عن هذه الفكرة والادلّة المقامة لاثبات الكلي الطبيعي. غير ان الذي نريد أن نشير اليه هنا هو أن ابن تيمية كان ممن ينكر الكلي، ويُعد ضمن الذين عُرِفوا بالاسمانيين. فهو لم ينكر الكلي فحسب، وانما يعارض بشدة تحقق أي نوع مطلق. انه يقول بشكل صريح: «والمتفلسفة منهم من يقول: يوجد المطلق بشرط الاطلاق في الخارج... ومنهم من يزعم وجود المطلقات في الخارج مقارنةً للمعينات وان الكلي المطلق جزء من المعيّن الجزئي.. وكلا القولين خطأ صريح، فانا نعلم بالحس وضرورة العقل أن الخارج ليس فيه الا شيء معين مختص لا شركة فيه أصلاً ولكن المعاني الكلية العامة المطلقة في الذهن، كالالفاظ المطلقة والعامة في اللسان»[١]. ونرى كيف يرفض ابن تيمية في هذه العبارة تحقق الكلي،

---

(١) درء تعارض العقل والنقل، ص ٢١٦.

ويؤمـن بأن المعنى الكلي والمطلق في عالم الذهن، هو عين اللفظ الكلي المـطلـق الظاهـر في اللسان.ومن الـواضح جداً ان اللفظ الكلي والمطلـق في اللسان ليس سـوى شيء وضعي، وهـو في الواقـع من سـنخ واحـــد مـع اللـفـظ الجـزئي والمـقيّد.

ويؤكد ابن تيمية بشكل كبير على انكار المطلق حينما يقول: «ضلّ طوائف من الناس حتى في وجود الرب تعالى، وجعلوه وجوداً مطلقاً، اما بشرط الاطلاق واما بغير شرط الاطلاق، وكلاهما يمتنع وجوده في الخارج»[1]. وواضح من هذه العبارة انه يرى ضلال من يؤمن بوجود الله تعالى بشرط الاطلاق أو بدون شرط الاطلاق. اي انه يرى امتناع وجوده تعالى سواء كان ذلك بشرط الاطـلاق أو بدونه، لأنه يعتقد ان وجوده مقيّد بقيد عدم الاطلاق. ولم يعبر عن هذا الرأي بشكل صريح، غير ان فحوى كلامه تنطبق بشكل كامل مع ما أشرنا اليه. فهو حينما يؤمن بامتناع وجود الخالق تعالى بشرط الاطلاق وبدون شرط الاطلاق، فهذا يعني ان وجوده مقيّد بقيد عدم الاطلاق.

ومن لديه معرفة بالقضايا العقلية يدرك أن تقييد الوجود يعني تحديده ومن ثم تركيبه. كما ان هذه القضية من البديهيات ايضاً وهي ان الشيء المركب بحاجة الى أجزائه على الاقل، والمحتاج لا يمكن ان يكون مبدأ عالم الوجود.

وعلى ضوء ما ذُكر يمكن القول بسهولة أن ابن تيمية، إسماني تعددي، يعارض تحقق كل مطلق وطبيعي. فهو ومثل أي تعددي آخر لا يؤمن الا بتحقق الافراد والتعدديات، وينظر الى عالم الوجود كمجموعة من الاشتات والمتفرقات الغريبة عن بعضها. ولا معنى في هذه التعددية للوحدة والسنخية النـفس الأمـرية بـين الكائنات. كما ان عالم الكائنات ليس سوى التبعثر والغربة.

وما ذكره ابن تيمية على صعيد نفي المطلق والطبيعي يستلزم قبول الاشتراك اللفظي في باب الوجود. ومن البديهي ان قبول الاشتراك اللفظي في هذا الباب، لا

---

(١) المصدر السابق، ص ٢١٦.

بد وأن يؤدي الى زوال كل سنخية بين العلة والمعلول، والعالي والداني، والملك والملكوت، وبالنهاية بين الظاهر والباطن. وعند نفي السنخية وزوالها، سيحدث تقطع واقعي واختفاء التناسب بين الامور، وحدوث غربة عميقة في عالم الوجود.

ورغم ما كان عند ابن تيمية من تعددية ونزعة إسمانية، فقد بذل جهوداً كبيرة في طريق التوحيد وتنزيه الباري تعالى. لكنه لما كان غافلاً عن حقيقة التنزيه وجهله بأن تنزيه الحق تبارك وتعالى يمر من داخل التشبيه، فقد واجه الكثير من المشاكل في هذا المضمار. فقضية تنزيه الحق تبارك وتعالى وتشبيهه، من الدقة بحيث قلما لا يُجرّ فيها احد نحو الافراط أو التفريط في التنزيه.

ابن تيمية ومثل الكثيرين من أهل الظاهر أولى اهتماماً اكبر نحو آيات التنزيه ورواياته، وغفل عن أدلة التشبيه. ولا يخفى على اهل البصيرة ان التنزيه المحض لله تعالى يقتضي المحدودية أو نوعاً من التعطيل. فحينما ننزهه عن بعض ما يُعرف بالموجودات، فهذا يعني اننا قد انتزعنا عنه بعض الامور. ومن المسلم به ان سلب الامور عن شيء، يستلزم تحديده. ومن الطبيعي أننا لو انتزعنا كافة تلك الامور التي تُعرف بالموجودات عنه سبحانه، فسنواجه ولا شك نوعاً من التعطيل. وهذا التعطيل يمكن أن يكون تعطيل العالم عن المبدأ المتعال، ويمكن ان يكون تعطيل العقل عن كل نوع من الادراك.

وسبق أن قلنا بذهاب ابن تيمية الى امتناع الوجود بشرط الاطلاق وبدون شرط الاطلاق، وهذا ما دفع بالحكماء الى الانحاء عليه باللائمة. فحينما يمتنع الوجود بشرط الاطلاق وبدون شرط الاطلاق، فهذا يعني ان الحق تبارك وتعالى عبارة عن وجود بشرط عدم الاطلاق. ومن البديهي ان الوجود حينما يكون بشرط عدم الاطلاق، فلا يظل هناك مكان للسنخية ويحل محلها التباين.

والتباين بين الحق وسائر الموجودات هو عين ذلك الشيء الذي سعى ابن تيمية للبرهنة عليه. فهو يرى ان التباين بين الحق تعالى وسائر الكائنات، أساس التوحيد، ويفسر تنزيه الحق عبر هذا الاسلوب. ولم يقتصر على الايمان بالتباين

بين الحق وسائر الكائنات والذي يعده أساس التوحيد، وانما ينظر الى كافة الكائنات على انها متباينة فيما بينها، ولم يتحقق لديها مستوى من الوحدة والتماثل. بل وذهب الى ابعد من ذلك فلم يعترف حتى للعقل بمقدار جامع أيضاً.

ابن تيمية يؤمن بأن لكل انسان عقلاً يختلف عن عقل الانسان الآخر، ولهذا حينما يختلف الناس في موضوع ما فلا يمكن ترجيح قول أحدهم على الآخر، لعدم وجود قدر جامع وأمر مضبوط يمكن من خلاله اثبات صحة الاول وبطلان الآخر. ويقول ابن تيمية بهذا الصدد: «الناس اذا تنازعوا في المعقول لم يكن قول طائفة لها مذهب حجة على اخرى»[١]، ويقول في موضع آخر: «ولم يبق الا أن يُقال: ان كل انسان له عقل فيعتمد على عقل نفسه»[٢]. ونلاحظ انه يقول بوجود عقل عند كل فرد ويختلف هذا العقل من فرد لآخر. وربما يقول قائل بأن ما ذهب اليه ابن تيمية في مجال اختلاف العقل بين الافراد صحيح ولا شائبة فيه، لأن التباين في الفكر والعقل بين الناس ليس بالامر الذي يمكن كتمانه. بل يمكن أن نحس بوجوده من خلال دراسة سطحية وسريعة.

وللاجابة على مثل هذا الكلام يجب أن نقول نحن لا ننكر أن هناك تفاوتاً بين الافراد في العقل والفكر، لكن والى جانب هذا الاختلاف الذي ينشأ عن الخصوصيات الشخصية والفردية، هناك نوع من الوحدة بين العقول البشرية تعمل على التفاهم في ادراك الحقائق. فحينما يكون العقل خالياً من الشوائب والاوهام، لا نلاحظ أي وجود للاختلاف والتباين بين العقول. فجميع الناس ورغم كافة الاختلافات البيئية والتربوية، لا نجد لديهم اختلافاً على صعيد المستقلات العقلية. فكل شخص يدرك بسهولة بأن «الكل اكبر من الجزء». ولا يمكن أن نجد حتى شخصاً واحداً يبدي شكوكاً في هذا الحكم الذي هو حكم عقلي.

---

(١) المصدر السابق، ص ١٦٨.

(٢) المصدر السابق، ص ١٦٩.

ولا ريب في ان اختلاف الافراد في ادراك بعض القضايا، يخضع لبعض العوالم البيئية والتربوية وكذلك للرغبات والنزعات النفسية. ويؤمن الكثير من المفكرين باختلاف درجات العقل، واختلاف الافراد في الادراك العقلي. ويعد محمد بن زكريا الرازي و«رينه ديكارت» من المفكرين الذين يؤمنون بتساوي العقل ووحدته بين الناس. فكان ديكارت ـ وهو فيلسوف غربي يؤمن ـ بأن العقل موجود في الأشخاص بشكل متساو، غير ان الأشخاص لا يستخدمونه بشكل متساو. ويقيم الرازي ـ وهو فيلسوف شرقي ـ الادلة للبرهنة على تساوي العقل عند الافراد لا مجال لذكرها هنا.

وعلى أي حال فالاختلاف والتباين في درجات العقل أو الاختلاف في اسلوب استخدامه، أمور يذعن بها الكثير من أهل الفكر. غير ان الذي اورده ابن تيمية على هذا الصعيد، غير ذلك الشيء الذي عدّه الآخرون تبايناً في درجات العقل. لأن الاختلاف في درجات العقل لا يعني ابداً عدم وجود نوع من الاتحاد أو قدر جامع بين عقول الناس، في حين يرفض ابن تيمية وجود ذلك، ويؤمن بأن العقل يختلف من فرد لآخر. وهذه الفكرة تقتضي استحالة التفاهم بين الافراد على صعيد الادراك العقلي، لأن ما يقوله فرد ما في هذه الحالة سيختلف عما يقوله فرد آخر. ومن المقتضيات الاخرى التي تترتب على قول ابن تيمية في هذا الشأن هي: متى ما اختلف شخصان أو فئتان في قضية عقلية ما، فلا يمكن ترجيح رأي جهة على جهة اخرى، لأن الحكم والترجيح بين أمرين متعارضين، لا يتم بدون تحقق معيار ما ووحدة مشتركة. وكان ابن تيمية ملتفتاً الى هذه الحقيقة، وتناولها بشكل صريح. انه يرى ان دراسة القضايا الفلسفية والكلامية والغور في أعماقها، عمل عقيم لا فائدة فيه ولا يجني المرء منه سوى الشك والحيرة، معتمداً في فكرته هذه على تكافؤ الادلة الذي استخدمه في الكثير من آثاره. فيعتقد لو تعارضت مجموعتان من الادلة الكلامية ـ الفلسفية، فلا يوجد هناك طريق لاثبات صحة احدى المجموعتين وإبطال الاخرى.

وأكد ابن تيمية كثيراً على تناقضات الفخر الرازي وتوقفات سيف الدين الآمدي، كما نسب القول بالتكافؤ في الادلة العقلية الى كبار علم الكلام. فهو يقول: «وقد حُكي عن طائفة من رؤوس أهل الكلام انهم كانوا يقولون بتكافؤ الادلة، وأن الادلة قد تكافأت من الجانبين، حتى لا يُعرف الحق من الباطل»[١]. ونرى بشكل واضح من هذه العبارة اعتماده على مبدأ تكافؤ الادلة، واسناده الى كبار رجال الكلام ايضاً. وما سُمي هنا بـ«تكافؤ الادلة»، هو في الحقيقة عين ما خضع للدراسة في آثار الفيلسوف الالماني الشهير عمانوئيل كانت[٢] (١٧١٦ـ١٨٠٤) والذي حمل عنوان «تعارض أحكام العقل المحض». وأدلة اثبات حدوث العالم من وجهة نظره تمتلك من الاعتبار ما يساوي اعتبار الادلة التي تثبت قِدَم العالم. وأورد هذا الفيلسوف أدلة فكرة لايبنيتز[٣] (١٦٤٦ - ١٧١٦) حول العالم، ثم طرح الادلة التي يتشبث بها مناوئو هذه الفكرة. ويرى ان أدلة الجانبين في مستوى واحد من القوة، وأن الذهن الانساني ليس لديه الاستعداد للشهود العقلي. والشهود أو قوة الادراك الذهنية المباشرة، هي في الواقع قضية حسية، ولهذا تظهر كافة الحالات التي يعمل عليها الذهن، تحت صور الزمان والمكان. بعبارة اخرى: تؤلف حواس الانسان المصدر الاول للمعرفة، ومن هنا تحظى المقولات بالاعتبار ما دامت على صلة بالتجربة الحسية.

ويُستشف من فلسفة «كانت» اننا لا نستطيع تأييد يقينية برهان عقلي ما بغضّ النظر عن البرهان الذي يمكن أن يُقام خلافاً له. ومعنى هذا الكلام هو ان القضايا العقلية المتصلة بما وراء الطبيعة، جدلية الطرفين. ولا يمكن في القضايا الجدلية الطرفين، ترجيح واحدة على الاخرى. وحينما يتحدث ابن تيمية في الفلسفة والكلام عن تكافؤ الادلة، فانما يشير في الواقع الى شيء يتناوله الآخرون تحت

---

(١) المصدر السابق، ص ١٦٤.

(٢) Immanuel kant.

(٣) G.W. Leibniz.

عنوان القضايا جدلية الطرفين. وقد اورد على هذا الصعيد حكاية تتصل بمتكلم ذكي فطن كان يدرس عند ابن واصل الحموي (ت ٦٩٧ هـ)، وقد قال بأنه أوى الى الفراش عند حلول الليل، وفيما كان يغطي وجهه باللحاف، أخذ يستعرض الادلة الكلامية على جانبي احدى المسائل حتى الصباح، فلم يرجح عنده جانب من هذه الادلة على جانب، وهذا ما دفع به الى الانصراف عن علم الكلام والاقبال على علم الهيئة[١]. ويقول ابن تيمية بعد نقل هذه الحكاية بأن الكثير من الحكماء والمتكلمين يدبّ اليهم الاعياء في طريق التعارضات العقلية، وحينما يستولي عليهم اليأس من الوصول الى الحقيقة، يقبلون على الشهوات وجمع الاموال والرئاسة.

وما طرحه ابن تيمية على صعيد تكافؤ الادلة، هو من نمط القضايا التي طرحها «كانت»، مع اختلاف يتمثل في تقديم الاخير لدراسة دقيقة على صعيد «التناقض»[٢]، وإفصاحه عن تعارضات العقل في ما وراء الطبيعة. وبما أن ابن تيمية لم يكن فيلسوفاً، فقد عجز عن إثبات محدودية العقل عن طريق العقل نفسه.

ولا نريد أن نتناول موقف «كانت»، أما ما يجب أن نقوله فيما يتصل بابن تيمية هو أن ما يدعوه بتكافؤ الادلة في الفلسفة والكلام، بحاجة الى كثير من التأمل والوقوف، فضلاً عن عدم ايمان ابن تيمية نفسه به، وسلوكه طريقاً معارضاً له. لأنه قال بشكل صريح كلما تعارض العقل مع النقل الذي ثبت عن طريق العقل، تقدم النقل عليه، وهذا التقدم في النقل يعني تقدم نوع من العقل على نوع آخر منه. وهذا الكلام يعني انه كلما حدث تعارض في العقل بحسب الظاهر، فلا بد من تقديم أحد الجانبين، وحينما يتم تقديم أحد الجانبين، فلن يصح الكلام حينئذ عن تكافؤ الادلة. قال ابن تيمية: «قد تعارض العقل الدال على صدق الرسول والعقل

---

(١) درء تعارض العقل والنقل، ص ١٦٥.

(٢) Antinomy.

المناقض لخبر الرسول، فقدمنا ذلك المعقول على هذا المعقول... وعاد الامر الى تقديم جنس من المعقولات على جنس»[١]. وهنا يطرح السؤال التالي نفسه: كيف يمكن التحدث عن تقدم عقل على عقل آخر، مع اتخاذ «تكافؤ الادلة» مبدأ أساسياً يعترض طريق الفلسفة والكلام؟ ومهما كانت اجابة ابن تيمية على هذا السؤال، فليس هناك شك في أن تعامله مع العقل، تعامل استغلالي. وتحدث هذا المفكر المتحمس كثيراً على صعيد العقل، الا انه لا يضفي الاعتبار عليه ولا يوليه الاهمية الا حينما يستخدمه للبرهنة على أهدافه وتحقيقها. وليس قليلاً التعامل الاستغلالي مع العقل طوال التاريخ، وهي قصة ذات فصول طويلة. وما مارسه الكثيرون خلال التاريخ الطويل في ميدان العمل، برز اليوم في عالم الرأسمالية والاستغلال على شكل دائرة فكرية وفلسفية تحمل عنوان «البراغماتية»[٢]، والتي استقطبت كثيراً من المؤيدين.

---

(١) درء تعارض العقل والنقل، ص ١٧٣ ـ ١٧٤.

(٢) المذهب العملي، فلسفة الذرائع Pragmatism

مشهد آخر من التعددية

رأينا في ما مضى أن ابن تيمية يعتبر المعنى الكلي والمطلق في عالم الذهن كاللفظ الكلي والمطلق في اللسان. فمثلما أن اللفظ الكلي والمطلق في اللسان ليس سوى شيء وضعي وعرفي، كذلك حقيقة المطلق والكلي الطبيعي أمر وهمي وفارغ، ولا تتحقق في الواقع ونفس الامر سوى التعددات والاشتات. ولا نتحدث حول هل ان الحقيقة كثيرة أم واحدة بالاصل وبالذات، كما لا نبحث هل ان الكثير ناجم عن الواحد ام ان الواحد ناجم عن الكثير، غير ان الذي نود تناوله هنا هو: لو كان العقل ومثل أي موجود آخر، كثيراً ومتفرقاً بالذات، ولو تباين كل عقل مع أي عقل آخر، فكيف يتحقق التفاهم والاتصال الواقعي في عالم الامكان، وكيف يمكن الانتقال من أمر عقلي متباين الى امر عقلي متباين آخر؟

ابن تيمية يؤمن بأن المعارف العقلية خارجة عن حد الحصر والعد، إلّا ان ذلك النوع من المعرفة العقلية الذي يمكن به اثبات صحة النقل، ليس لا يمثل كافة المعارف العقلية فحسب، وانما يباين كلاً منها أيضاً. ومن هنا، فحينما يبطل بعضها بل وحتى جميعها، فلا يبطل أبداً ذلك العقل الذي هو أساس السمع والذي يمكن اثبات النقل بواسطته. وقد طرح هذه الفكرة كي يقول بأن العقل ليس أصلاً وأساساً لثبوت الشرع، وان النقل لا يعتمد على العقل بأي حال من الاحوال. والدافع الذي دفع ابن تيمية الى هذا الكلام هو التصدي لاولئك الذين يرون بأن

النقل يعتمد على العقل. ويستدل هؤلاء بقولهم: لو كان النقل مقدماً على العقل فلا بد من فقدان النقل لاعتباره، لأن النقل حينما يُقدم على العقل، فلا بد من لحوق الضرر بأصل النقل وأساسه والذي هو عبارة عن العقل. وحينما يتضرر هذا الاصل والاساس، فلا بد ان يتضرر النقل أيضاً.

وكي يعبّر ابن تيمية عن معارضته لهذا الاستدلال، قسّم تعلق النقل بالعقل الى قسمين: الاول تعلق ثبوت النقل بالعقل في الواقع وفي نفس الامر، والثاني تعلق النقل بالعقل عن طريق العلم بصحة النقل. ويرى ان القسم الاول غير معقول ويقول بأن الشيء الذي ثبت في الواقع ونفس الامر عن طريق السمع، لا يمكن ان يكون على اتصال بالعقل، وانه ثابت على ما هو عليه، سواء حصلنا على تلك الواقعية النفس الأمرية أم لم نحصل، لأن عدم العلم بالشيء، غير العلم به. بعبارة اخرى: عدم العلم، ليس العلم بالعدم. وأضحت هذه القضية على شكل مثل معروف يقول «عدم الوجدان لا يدل على عدم الوجود». وعلى هذا الاساس فان ما يخبر عنه الصادق المصدق، هو ثابت في الواقع ونفس الامر، سواء كنا على معرفة عن طريق العقل بصدق ذلك الخبر أو على غير معرفة. بعبارة اخرى: ان من اصطفاه الله رسولاً للناس، هو رسول في الواقع وحقيقة الامر، سواء عرف الناس برسالته ام لم يعرفوا. وهذا يعني بأن اثبات رسالته وصدقه في الواقع ونفس الامر، لا يتعلق بوجودنا، فكيف بعقلنا.

والحصيلة التي يمكن أن نخرج بها من كافة هذه المقدمات هي أن العقل عند ابن تيمية ليس أصلاً ولا أساساً للنقل، ولا يمكن أن يمنح النقل شيئاً ليس لديه. وأشار ابن تيمية هنا الى قضية تحظى بالتأمل والدراسة تتمثل في قوله بأن العلم يجب أن يطابق المعلوم على اعتبار انه علم. والعلم في مطابقته للمعلوم بحاجة الى المعلوم، غير ان المعلوم ليس بحاجة الى العلم لأنه امر واقعي وبيّن بذاته. بعبارة اخرى: لما كان العلم تابعاً للمعلوم فلا يمكنه أن يؤثر في المعلوم، غير أن المعلوم لما كان متبوعاً، يُعد اساس حاجة العلم.

من الممكن أن يُقال بأن العلم ليس مؤثراً في المعلوم فحسب، بل قد يؤدي

أحياناً الى ظهوره. فالانسان الذي يقوم بممارسة عمل ما، يتصور هذا العمل في المرحلة الاولى، ثم يقوم بانجازه عن وعي في المرحلة التالية. وفي مثل هذه الحالات المتصلة بفعل الانسان، يكون المعلوم معلقاً بالعلم ومحتاجاً اليه. وأولى ابن تيمية اهتماماً لهذا الامر فقسم العلم الى عملي ونظري، ويرى تعلق المعلوم بالعلم في العلم العملي، غير ان الوضع في العلم النظري شيء آخر، لأن المعلوم فيه حقيقة بيّنة بذاتها، ولهذا لا يحتاج الى العلم. فيمكن القول مثلاً بأن وحدانية الله تبارك وتعالى وأسماءه وصفاته تقع موقع المعلوم بالنسبة للانسان، كما انها في الواقع وفي نفسها ليست تابعة للعلم وليست بحاجة الى علم الانسان. ويصدق هذا الامر على الشرع والعقل أيضاً. فالشرع نازل عن الله تعالى، وهو ثابت في نفسه، سواء أدركناه بعقولنا أم لم ندركه.

وصفوة الكلام هي ان الشرع المقدس مستغن بذاته عن علمنا وادراكنا، غير اننا بحاجة الى حقيقة الشرع، ولا بد من تعلمه للوصول اليه. وحينما نصل عن طريق العقل الى الشرع، فاننا ننال بذلك شيئاً لم يكن لدينا من قبل، هذا في حين ان عدم الحصول على العلم بالشرع، يعني البقاء على الجهل، وهو ما يُعد نقصاً كبيراً. ويمكن أن نقول بايجاز بأن الشرع المقدس ليس بحاجة الى العقل، غير ان العقل بحاجة الى الشرع دائماً. وعلى ضوء ما تقدم يمكن القول بأن ثبوت النقل ليس متعلقاً بالعقل في نفسه.

اما على صعيد القسم الثاني والقائل بأن علمنا بصحة النقل متعلق بالعقل ومرتبط به، فقد اتخذ ابن تيمية موقفاً آخر، وبذل جهوداً جديدة. فهو يقول بأن علمنا بصحة النقل، بحاجة الى العقل؛ لكن لا بد لنا أن نعلم ما هو المراد بهذا العقل؟

ويمكن أن نطرح احتمالين على صعيد العقل الذي يضمن صحة النقل:

الاول ـ أن نقول بأن المراد بالعقل نوع من الغريزة التي توجد في كافة الافراد.

الثاني ـ أن نقول بأن المراد بالعقل عدد من العلوم والمعارف التي نحصل عليها عن طريق هذه الغريزة.

ويرى ابن تيمية اذا كان المراد بالعقل نوعاً من الغريزة، فلا بد لنا من الاذعان بأن الغريزة ليست علماً ومعرفة كي يمكن أن تتعارض مع النقل أحياناً. هذا فضلاً عن أن الغريزة كالحياة ليست شرطاً لتحقق كل نوع من العلم النقلي فحسب، وانما العلوم العقلية مرتبطة بهذه الغريزة ايضاً. كما ان هناك قضية اخرى بديهية وهي اذا وقع شيء ما شرطاً لتحقق شيء آخر، فلا يمكن ان يتعارض معه. اما اذا كان المراد بالعقل عدداً من العلوم والمعارف التي يتم الحصول عليها عن طريق الغريزة، فلا بد أن نقول بأن هذه العلوم والمعارف خارجة عن حد الاحصاء، كما ان كافة هذه العلوم والمعارف لا تضمن صحة النقل، حيث نعلم بوضوح ان ما يضمن صحة النقل، يرتبط بتلك الامور التي يمكن بواسطتها اثبات صدق حديث الرسول. وهناك مسألة بديهية اخرى وهي ان كافة العلوم والمعارف العقلية، ليست دخيلة في اثبات صدق حديث الرسول. والشيء الوحيد الذي يتدخل في ذلك الاثبات هو أدلة اثبات الصانع وشواهد وجوب ارسال الرسل.

وعلى ضوء ما ذكرناه، يمكن القول بسهولة بأن كافة المعقولات والمعارف العقلية، لا يمكن أن تكون مصدر صحة النقل، ولهذا قال بعض المتكلمين كإمام الحرمين أبي المعالي الجويني والعديد من أتباعه بأن مشاهدة المعجزات تؤدي بالضرورة الى معرفة الانسان بصدق حديث الرسول. والحصول على هذا النوع من المعرفة العقلية، أمر في غاية السهولة.

وسعى ابن تيمية وعلى ضوء مذهب التعددية الذي ينتهجه الى ازاحة التعارض بين العقل والنقل، وانقاذ أهل الدين والايمان من فتنة هذا النوع من الجدال. فالمعقولات التي تتعارض مع الشرع في بعض الاحيان، هي غير المعقولات التي نبرهن بها على صحة كلام الرسول. ولهذا لا يعد رفض هذا النوع من المعقولات، رفضاً للمعقولات التي يمكن بواسطتها اثبات صحة النقل. ولا يمكن بالنتيجة الزعم بأن إبطال بعض الامور المعقولة، ابطال لكافة المعقولات، كما انّ ابطال بعض الامور المنقولة، ليس ابطالاً لكل ما هو منقول.

وعند ابن تيمية، ليس ابطال بعض المعقولات، غير مبطل لكافة المعقولات فحسب، بل ان اثبات صحة بعض المعقولات، لا يعني صحة كافة المعقولات. ويصدق هذا الكلام على المنقولات أيضاً، لأن دحض بعض المنقولات لا يعني دحض كافة ما هو منقول ابداً. وعلى هذا الاساس ومثلما ان الارتباط ليس شرطاً في الامور النقلية، وبامكانها ان تتحقق بدون ملازمة بعضها للآخر، كذلك الامور العقلية لها نفس المصير ايضاً من وجهة نظر ابن تيمية، وابطال بعض الامور العقلية لا يؤدي الى ابطال كافة المعقولات.

ومما يثير العجب هو تمسك ابن تيمية باتفاق الناس واجماعهم لاثبات ما يذهب اليه وانكار الملازمة بين الامور المعقولة: «والناس متفقون على أن ما يُسمى عقليات، منه حق ومنه باطل»[1]، فمثلما لا يمكن عد كافة العقليات حقاً، كذلك لا يمكن عدها جميعاً باطلاً. اي ان بعض ما يعرف بالعقليات أو المعقولات حق وبعضها باطل. ويريد ابن تيمية من عبارته تلك: لو عُدّ العقل المعارض للنقل عقلاً باطلاً، فهذا لا يستدعي ابطال أمر عقلي آخر يمكن بواسطته اثبات صحة النقل أبداً، فمن الممكن أن يُعدّ أحد الامور العقلية باطلاً، وأمر عقلي آخر حقاً.

ولا يخفى على أهل البصيرة وجود خطأ بارز ومغالطة واضحة في كلام ابن تيمية هذا، وليس هناك من شك بأن ما يدعوه الناس بالعقليات يمكن أن يضم الخطأ واللاحقّ، كما يمكن ان يحتوي على الحقائق الصائبة الحقة، غير ان هذا الكلام ليس بمعنى أن كل ما هو معقول في الواقع، فيه الخطأ وفيه الصواب. بعبارة اخرى يمكن القول بأن خطأ وصواب ما يدعوه الناس بالعقليات، غير ما يقال بأن المعقولات بحد ذاتها ذات خطأ وصواب. وقد خلط ابن تيمية هنا بين الثبوت والاثبات، وعدّ المعقولات في نفسها، مع ما يدعوه الناس بالمنعقولات، شيئاً واحداً.

---

(١) درء تعارض العقل والنقل، ص ٩١.

ورأينا في مطلع هذا البحث كيف فرّق ابن تيمية بين الثبوت والاثبات حين تناوله لمسألة ارتباط النقل بالعقل، وعبّر عن اعتقاده بأن «النقل» في نفسه، اي في مقام الثبوت، غير متعلق بالعقل، انما يتعلق به في مقام الاثبات. اي ان علمنا بصحة «النقل»، هو الذي يرتبط بالعقل ويتصل به. غير ان ابن تيمية ورغم فكرته هذه نجده هنا لا يفصل بين مقام الثبوت والاثبات، ويعتبر المعقولات في نفسها شيئاً واحداً مع ما يعتبره الناس معقولات. اي انه يقول بالثبوت ونفس الامر للنقل والصدق في الحديث، في حين لا يقول بذلك للعقل. والعقل عنده ما يسميه الناس عقلاً، في حين لا يجيز مثل هذا الكلام في النقل.

وغير خاف على المهتمين بالمسائل المنطقية أن الصدق في الكلام، يعني تطابق الكلام مع الواقع ونفس الامر. فكيف يمكن ان يُعد تطابق النقل مع الواقع بمنزلة الثبوت ونفس الامر، في حين لا يتميز المعقول المحض بهذه الخصوصية؟ وقد انصبت جهود ابن تيمية على هذا الصعيد كي يقول: «فتبين بذلك أنّ العقل ليس أصلاً لثبوت الشرع في نفسه، ولا معطياً له صفة لم تكن له، ولا مفيداً له صفة كمال، إذ العلم مطابق للمعلوم المستغني عن العلم، تابع له، ليس مؤثراً فيه»[1]. ويُشاهد في هذه العبارة ان العقل لم يكن أساساً لثبوت الشرع، وليس لديه ما يعطيه لعالم النقل والمنقولات، لأن العلم تابع للمعلوم، والتابع بحاجة الى المتبوع.

وأنكر ابن تيمية هنا تقدم العقل على النقل على صعيد الثبوت ونفس الامر فقط، في حين نراه في موضع آخر يعتقد بامتناع تقدم المعقول على أدلة الشرع النقلية، ويستدل على ذلك بقوله بأن وقوع الشيء معقولاً أو غير معقول، لا يُعدّ من الصفات اللازمة والضرورية للشيء، لأن الشيء يمكن ان يقع معقولاً عند شخص ما، ويمكن لهذا الشيء نفسه ان لا يقع معقولاً عند شخص آخر. ويصدق هذا الامر أيضاً على شخص معين في حالات وأوقات مختلفة. فقد يكون هذا الشيء معقولاً عند هذا الشخص في حالة أو وقت معين، وغير معقول في حالة او

---

(١) المصدر السابق، ص ٨٨.

وقت آخر. ويشير ابن تيمية الى سلسلة من المسائل الفلسفية والعقلية التي يختلف فيها أهل الفكر ولم يصلوا الى حل نهائي لها. ثم يصل الى نتيجة مفادها ان العقول لما كانت غير متحدة، فليس بينها بيّن بالذات، ويؤدي تقدم العقل على النقل الى انجرار الناس نحو الانحراف، والسير في طريق لا نهاية له. ويؤكد في نهاية المطاف على ان الشرع المقدس صادق في نفسه وفي حد ذاته، والصدق صفة لا تنفك عنه، ولهذا لا اختلاف فيه، ولا يختلف باختلاف أحوال الناس. ومن الممكن الوقوف على هذه الحقيقة، ولا يمتنع دفع الناس نحوها. انه يقول بالحرف الواحد: «فلو قيل بتقديم العقل على الشرع، وليست العقول شيئاً واحداً بيناً بنفسه، ولا عليه دليل معلوم للناس، بل فيها هذا الاختلاف والاضطراب، لوجب أن يُحال الناس على شيء لا سبيل الى ثبوته ومعرفته، ولا اتفاق للناس عليه. أما الشرع فهو في نفسه قول الصادق، وهذه صفة لازمة له، لا تختلف باختلاف احوال الناس»[1]. ونفهم من هذه العبارة انه لا يقول بأية وحدة أو اتحاد بين العقول، ويرى عدم وجود أمر بيّن بالذات بينها. ويضفي مقام الثبوت ونفس الامر على قول الصادق، في حين لا يضفي مثل هذا المقام على العقل والمعقول.

من الواضح للملمين بالقضايا العقلية أنّ الصدق، صفة للقول، والقول ليس سوى ظهور للفكرة على اللسان، فكيف يمكن والحالة هذه ان يكون للصدق مقام الثبوت ونفس الامر، في حين لا يكون ذلك للعقل والفكر؟ ويؤكد ابن تيمية في كافة آثاره على أنّ صدق الكلام في الشريعة، أمر واقعي وبيّن بذاته، وليس فيه أي اختلاف. الا انه يغيب عنه بأنّ صدق الكلام قد اكتسب صفة الصدق لأنه يعدّ امراً معقولاً في الواقع وفي حد ذاته. فكيف يمكن أن يكون أمراً غير معقول ثم يحظى بالقبول العام ككلام صادق؟ ويرى ابن تيمية ان الصدق في الكلام صفة لازمة للشريعة كما رأينا الاّ أن معقوليته صفة غير لازمة وعرضية. ونراه لا يميل لقبول هذه الحقيقة وهي: انّ صدق الكلام، صفة للمعقولية، ولا يمكن أن يُعّد بيان

---

(١) المصدر السابق، ص ١٤٦.

الامر اللامعقول، صدقاً في الكلام أبداً.

وتعددية ابن تيمية دفعته الى عدّ المعقولية، صفة غير لازمة للاشياء، ولهذا نراه يعدّ في موضع آخر من كتابه «درء تعارض العقل والنقل» كلمة «العقل»، دالةً على «عرض»، ومتلائمة مع الفكر والثقافة الاسلامية: «فانّ لفظ العقل في لغة المسلمين إنما يدل على عرض، امّا مسمى مصدر عقل يعقل عقلاً، واما قوةٌ يكون بها العقل، وهي الغريزة»[1]. وعلى ضوء هذه العبارة نجد أنّ الانسان عند هذا المفكر التعددي قد هبط الى مستوى الحيوان بحيث اخذ يستمر في حياته عن طريق الغريزة كما هو الحال عند الوحوش والزواحف.

ويرى كبار المفكرين أنّ العقل هو الذي يميز الانسان عن سائر الحيوانات، لأن كلّ شيء آخر موجود عند الانسان، يوجد عند الحيوانات ايضاً. فالعقل هو الشيء الوحيد الذي لا يلاحظ في الحيوانات، ويعدّ من خصوصيات الانسان. في حين أثار ابن تيمية الشكوك حول هذه الخصوصية الانسانية المسماة بالعقل والتي يتمثل عملها الرئيس في «درك الكليات»، ونظر اليه كغريزة. وربما يهبّ بعض من لديهم معرفة بأفكار ابن تيمية ويسير على خطاه الفكرية للدفاع عنه، ويدّعي بأنه لم يهبط بالانسان الى مستوى الحيوان، لأنه وفي نفس الوقت الذي ينظر الى العقل الانساني كغريزة، يؤمن بأنّ مكانة الانسان في غاية السمو في ظل قبول الدين والعقائد الدينية. ويُعدّ الدين والمعارف الالهية ـ في هذا النمط الفكري ـ الشيء الذي يميز الانسان عن سائر الحيوانات. فالحيوانات لا تتحدث على صعيد المعارف الدينية، والانسان هو الوحيد الذي يلج هذا الميدان، ويصل الى درجة رفيعة وينال منزلة سامية من خلال كسب المعارف الالهية والانصياع للاوامر الدينية.

ولاريب في انّ ما ذُكر هنا يمكن أن يكون دفاعاً مقبولاً عن أفكار ابن تيمية، الا انه دفاع يثير بعض التساؤلات التي لابد من الاهتمام بها. والتساؤل الاول هو:

---

(١) المصدر السابق، ص٢٢٢.

هل يمكن قبول الدين ونيل الأفكار والعقائد الالهية الحقة بدون الاستعانة بنور العقل؟ وليس من السهولة الاجابة على هذا التساؤل. ومن الطبيعي انّ الاجابة عليه ستحدد النمط الفكري واسلوب التفكير. وعند الاجابة عليه ايضاً، يمكن تصور أربع فرضيات هي:

١- من الممكن قبول الدين واطاعة الاوامر الالهية بدون الاستعانة بالعقل، والمؤمن ليس بحاجة الى العقل لا في قبول الدين ولا في البقاء على الدين.

٢- من غير الممكن قبول الدين واطاعة الاوامر الالهية بدون الاستعانة بنور العقل، والمؤمن بحاجة الى العقل والتدبر دائماً في قبول الدين وفي البقاء عليه.

٣- عدم حاجة الانسان في بداية ايمانه بالعقيدة الالهية الى العقل والاستدلال، وحاجته الى العقل والتدبر بعد دخول نور الايمان الى قلبه، وذلك من اجل فهم الحقائق الدينية وادراكها.

٤- حاجة الانسان في البداية الى العقل والاستدلال من اجل قبول الدين الحق، وعدم حاجته اليهما بعد حلول نور الايمان في قلبه.

ولا نتطرق هنا الى الأشخاص والجماعات التي تقول بهذه الفرضيات وتدافع عنها. وكل ما نريد ان نتناوله، يتعلق بآراء ابن تيمية. ولاريب في انه بذل الكثير من الجهود في دفع التعارض بين العقل والنقل، وكتب آثاراً قيمة عديدة في هذا المجال. والقضية البديهية هي انّ من لا يعرف أهمية العقل ودوره الاساس في المعرفة والادراك، فلن يجتهد الى هذا الحد في دفع التعارض بين العقل والنقل. وعلى هذا الاساس يمكن القول بأنّ ابن تيمية ليس لم ينكر العقل فحسب، وانما يعترف ايضاً بأهميته ودوره الاساس على صعيد المعرفة الدينية. ورغم هذا، يجب أن لا يتجاهل هذا الامر وهو أنّ هذا المفكر المكثر حينما يتحدث على صعيد العقل، فانه يشير الى معنى خاص يختلف عما يفهمه الآخرون عن عنوان العقل.

ورأينا فيما مضى انّ ابن تيمية يؤمن بأنّ العقل عرض، وتحدث عنه كغريزة. ومن الواضح انّ العقل حينما يُقيّم كغريزة، فانّ ذلك يؤدي الى مزيد من الغموض ويثير العديد من التساؤلات. فلفظة الغريزة غالباً ما تُستعمل في مجال الحيوان،

على اعتبار ان حياة الحيوانات واسلوب عملها وسلوكها يتم بايعاز من الغريزة. ولا شك في انّ التوجيه الغريزي هو نوع من الارشاد والقيادة التي يمكن للحيوانات ان تديم حياتها على أساسها. فهل تستمر الحياة المعنوية للانسان على أساس الغريزة أيضاً؟ وربما يُقال هنا بأنّ الغريزة ليست ذات معنى واحد، وأنها تعمل في كل حالة بما يتناسب مع تلك الحالة. وهذا يعني انّ الغريزة في الانسان تعمل بشكل يختلف عن عملها في الحيوانات. بعبارة اخرى: من الممكن أن يقال بانّ ابن تيمية حينما يتحدث عن العقل كغريزة فانه يريد بها الفطرة. وليس هناك ريب في انّ الفطرة احدى أفضل الطرق وأوضحها لادراك الدين ومعرفة الله. وأشار القرآن الكريم الى طريق الفطرة، وأوصى العديد من كبار علماء الاسلام بالفطرة كطريق لمعرفة حقيقة الدين. وتحدث ابن تيمية في موضع من كتابه «درء تعارض العقل والنقل» حول الفطرة، ورغم هذا، ظل السؤال الاصلي والأساسي على قوته، بانتظار اجابة شافية مناسبة.

اولئك الذين يعدّون الفطرة الطريق الاصلي لمعرفة الدين والخالق، يواجهون دائماً السؤال التالي: هل انّ ما تستوجبه الفطرة الانسانية، معقول ام غير معقول؟ والذين ينظرون الى الشيء الفطري كشيء معقول، لا يؤثرون باستخدامهم للفظة الفطرة بدلاً من العقل على ماهية القضية.

ولاريب في انّ ولوج عالم الدين، لا يتيسر إلّا عن طريق الاعتقاد والايمان. لكن ماهي ماهية الاعتقاد والايمان؟ وكيف يمكن نيل هذه الجوهرة النفيسة؟ وليس بامكان المرء أن يعيش في هذا العالم ولا يختبر ما يحيط به. فالفلسفة والتعقل عجينان مع الحياة، وما يجده الانسان بوجدانه، لا يمكن أن يكون غريباً على العقل ابداً، رغم انّ العقل قد يكون مكتوماً ومضمراً في بعض الاحيان.

ولاشك في انّ التعقل يستوجب معرفة معنى العالم، في حين انّ الفلسفة تشير الى الجهة العقلية للوجود الانساني. ولو تذكرنا دائماً بأنّ فطرية الشيء ليست سوى معقوليته، فلابد ان تكون الفلسفة طريق نجاة الانسان، ولا يُنظر اليها إلّا بوصفها الجانب العقلي للوجود البشري.

الاسلوب المزدوج أو المزاح مع العقل

اولئك الذين يصرون على الجمود على ظواهر النقل، لا يترددون عادة عن معارضتهم وعدائهم للمسائل العقلية. والمعارضون لهذه المسائل ليسوا على وتيرة واحدة، ويستخدمون أساليب مختلفة.

ويطرح ابن تيمية على صعيد التعارض بين العقل والنقل قاعدة يقول فيها بأنّ تقديم العقل يؤدي الى عدم تقديمه ابداً. ويجري هذا وفق الاطار التالي: حينما يتعارض العقل مع النقل، يصبح من المتعذر الجمع بينهما على اعتبار انه جمع بين النقيضين، كما ان رفعهما متعذر ايضاً على اعتبار انه رفع للنقيضين. ولا يمكن اعتبار العقل مقدماً على النقل، لأن النقل ثابت عن طريق البرهان العقلي، . فلو قدّمنا العقل على النقل، كان لابد لنا من إبطال النقل، وحينما نبطل النقل، نكون قد أفتينا ببطلان العقل الذي أثبت النقل. وهناك قضية اخرى مسلّم بها وهي حينما يثبت بطلان العقل، فلا يمكن ان يكون في تعارض مع النقل، لأن الشيء الباطل، لن يملك صلاحية المعارض بدليل معتبر. ولهذا فانّ تقديم العقل يوجب عدم تقديمه أبداً. ونص عبارة ابن تيمية بهذا الشأن هي: «إذا تعارض العقل والنقل وجب تقديم النقل لأن الجمع بين المدلولين، جمع بين النقيضين، ورفعهما رفع للنقيضين، وتقديم العقل ممتنع، لأن العقل قد دلّ على صحة السمع. فلو أبطلنا النقل لكنّا قد أبطلنا دلالة العقل. واذا ابطلنا دلالة العقل، لم يصلح أن يكون

معارضاً للنقل... فكان تقديم العقل موجباً عدم تقديمه، فلا يجوز تقديمه»[١].

ويستعرض ابن تيمية هذه المسألة في موضع آخر، ويقدّم النقل على العقل ايضاً، الا انّ طريقة استدلاله تختلف بشكل كامل عن طريقة استدلاله هنا. فهو يرى تفاوتاً بين العقل المعارض للنقل والعقل الذي يمكن اثبات النقل بواسطته. ولهذا لا يستوجب بطلان أحد العقلين بطلان الثاني. ويؤكد اننا اذا ابطلنا العقل المعارض للنقل، فليس من الضروري ابداً أن نبطل ايضاً العقل الذي يثبت النقل. ونرى انه لا يتحدث هنا عن التباين بين العقلين وانما يؤكد على أنّ بطلان النقل يؤدي الى بطلان العقل الذي يمكن اثبات النقل بواسطته، وبطلان هذا العقل، ليس سوى بطلان لمطلق العقل، ولهذا السبب يُعدّ تقديم العقل بمثابة عدم تقديمه. بتعبير آخر: لقد تعامل ابن تيمية تعاملاً ثنائياً مع العقل، فمرةً يقول بالتباين بين العقل المعارض للنقل والعقل الذي يثبت النقل ويفصل بينهما، ومرة اخرى لا يقول بتباين بينهما، بل يرى في بطلان العقل الذي يثبت النقل، بطلاناً لمطلق العقل. فهو ومن اجل ان يضفي على النقل اعتباراً مطلقاً، ينظر الى العقل الذي يثبت النقل بعين الاطلاق ايضاً، الا انه يتجاهل حقيقة انّ العقل حينما يُنظر اليه بعين الاطلاق، فليس من الممكن أن تكون بين حالاته تفرقة وتباين. ولم يلتفت ابن تيمية الى هذا التلازم المنطقي. وانتهج اسلوباً مزدوجاً حسب ما تقتضيه مصلحته النظرية.

ولابد من الالتفات الى أنّ الانسان حينما يتعامل مع العقل مثل هذا التعامل المزدوج، فهو يعني انه لا يعير للعقل اهتماماً جاداً. ومن الواضح انّ من لا ينظر الى العقل نظرة جادة، فلن يكون العقل جاداً في وجوده أيضاً. وحينما يُعدّ العقل مزاحاً، تتحول كافة الشؤون الى لعبة يحركها الهوى. بعبارة اخرى: ان المرء حينما يكون غريباً على العقل، فلابد أن يكون العقل غريباً عليه ايضاً، لأن وفاء العقل وتلاحمه مع الانسان يعتمد على وفاء الانسان وتلاحمه معه. فكيف يمكن للانسان الغريب على العقل أن يتوقع من العقل الوفاء والتلاحم؟ فالذي لا يحمل العقل

(١) درء تعارض العقل والنقل، ص ١٧٠.

محمل الجد، لا يرى العالم عالماً معقولاً، ومن لا يرى العالم معقولاً، فلن يؤمن حتى بنفسه. واعتبار العقل اعتبار ذاتي، وليس بامكان اي شيء آخر أن يمنح العقل الاعتبار والقيمة، بل انّ العقل هو الذي يؤيد اعتبار وقيمة أي شيء آخر.

العقل كاشف وناقد، ولهذا فانّ نقد العقل يتم بواسطة العقل نفسه. وحينما يبادر العقل الى نقد نفسه، انما يكشف في الحقيقة عن تواضعه. ومن هذا يمكن أن نقول بأنّ التواضع، من خصائص العقل. وعبّر عن هذا التواضع بيت شعري يقول:

بلغ علمي ذلك الحد الذي
عرفتُ اني جاهل دائماً

ويرى كليمنت الاسكندري[1] (ت ٢١٩م) انّ استخدام العقل جميل في حدّ نفسه، لأن المشيئة الالهية قد خلقت الانسان عاقلاً. وكما انّ الوحي للهداية، كذلك العقل خُلق للهداية.

واولئك الذين وضعوا الحس والمحسوس بدلاً من العقل والمعقول، واتخذوا من العلم الحصولي معياراً للمعرفة، نراهم قد عطّلوا دائرة واسعة من الادراك والمعرفة البشرية، فضلاً عن مواجهتهم على الصعيد العاطفي لامور غير مشبعة في روح الانسان ونفسه.

ولو لخصنا مجموعة الاسئلة التي تنطلق من باطن النفس الانسانية في ثلاثة اسئلة: «ما هو» و«هل هو» و«لم هو» فانّ العلوم الحصولية لن تجيب سوى على السؤال الاخير، وتلزم الصمت ازاء السؤالين الاولين. وتعد هذه الأسئلة، من بين الأسئلة الأساسية التي يطرحها الانسان، وقد وردت في منطق أرسطو بهذا الشكل ايضاً. وهذه الاسئلة الثلاثة، من بين الاسئلة التي تتعذر الاجابة عليها بدون الاستعانة بالعقل. ومن الطبيعي انّ مسألة ما هو السؤال الحقيقي والاساسي للانسان، وكيف يمكن تمييزه عن غير الحقيقي، بحاجة الى طرح السؤال التالي: ما هي ماهية السؤال؟ وهذا السؤال بحد ذاته هو عين ما يُعبّر عنه بالسؤال بـ«ما

---

(١) Clement

هو». والبعض يرى انّ السؤال بـ «ما هو» و «هل هو»، ليس من الاسئلة الحقيقية، وانما يعكس صورة السؤال فقط. لكننا وكما اشرنا فانّ تمييز السؤال الحقيقي عن السؤال غير الحقيقي يستلزم الاستفسار عن ماهية السؤال. فما دامت الماهية الحقيقية للسؤال مجهولة، فلن يتسنى تمييز السؤال الحقيقي عن السؤال غير الحقيقي.

وعلى هذا الاساس تُعدّ اسئلة من قبيل «ما هو» و «هل هو» أسئلة حقيقية وأساسية، ولا يمكن الاجابة عليها بدون الاستعانة بالعقل. ولسنا بصدد الاجابة على اسئلة مثل: ما هو السؤال الحقيقي والسؤال الاساسي؟ وكيف يمكن الاجابة على مثل هذه الاسئلة؟ غير انّ الذي نريد ان نؤكد عليه هنا هو انّ ابن تيمية ورغم الجهود الكبيرة والكثيرة التي بذلها في مضمار العقل والاستدلال، لم يقف من العقل موقفاً واحداً أو متماثلاً، وانما كان يتعامل معه ـ وكما ذكرنا ذلك من قبل ـ تعاملاً يقوم على المصلحة والربح. ونراه يقدّم الكثير من القضايا المنطقية المهمة على انها سفسطة في العقليات وقرمطة في السمعيات، رغم انه كان يجتهد لاضفاء الصبغة المنطقية على مواضيعه!

ويرى ابن تيمية في علماء المنطق مصداقاً من مصاديق الآية القرآنية الشريفة: ﴿وقالوا لو كنا نسمع أو نعقل ما كنا في أصحاب السعير﴾[1].

والمدافعون عن المنطق يقولون: المنطق في نفسه وفي حد ذاته لا يستلزم صحة العقائد الاسلامية ولا يبعث على فسادها، بل ان معايير المنطق آلات وأدوات يمكن أن تعمل رعايتها على منع الوقوع في الخطأ. غير ان ابن تيمية هاجم هؤلاء المنطقيين ويقول: «بل كثير مما ذكروه في المنطق يستلزم السفسطة في العقليات والقرمطة في السمعيات ويكون من قال بلوازمه ممن قال الله تعالى فيه: وقالوا لو كنا نسمع أو نعقل ما كنا في أصحاب السعير»[2]، انه يتفق مع القول المتداول بين

---

(١) الملك، ١٠.

(٢) درء تعارض العقل والنقل، ص٢١٨.

مسلمي صدر الاسلام والقائل بانّ المنطق يدفع الانسان الى الزندقة والكفر. كما انه يؤمن بعدم امكانية استخدام القياس الشمولي أو القياس التمثيلي في مجال معرفة الله تعالى والالهيات. ويريد بالقياس الشمولي ذلك الشيء الذي عبّر عنه المنطق بـ«البرهان». ولم يستخدم مفردة «البرهان» هنا، لانها مستخدمة في القرآن الكريم، وهو لا يرغب في استخدام المفردة القرآنية في موضع يسميه ارسطو واتباعه برهاناً.

ويُشكل ابن تيمية على استخدام البرهان والتمثيل في الالهيات وما وراء الطبيعة، لأن التمثيل حجة تكشف النقاب عن حكم الشيء عن طريق تشابهه مع شيء آخر. في حين انّ الله تعالى ليس له شبيه ولا نظير، ولا يمكن اثبات شيء لله أو نفيه عنه من خلال هذا الاسلوب. ويصدق هذا الامر على البرهان ايضاً، لأن الكلية الكبرى تعدّ شرطاً أساسياً في القياس البرهاني ولابد أن تشمل كافة الافراد بشكل متساو. في حين يمتنع دخول الله تعالى مع افراد متساوين تحت قضية كلية: «ومما يوضح هذا ان العلم الالهي لا يجوز أن يستدل فيه بقياس تمثيلي يستوي فيه الاصل والفرعي، ولا بقياس شمولي تستوي فيه افراده، فانّ الله سبحانه ليس كمثله شيء، فلا يجوز أن يمثّل بغيره ولا يجوز أن يدخل هو وغيره تحت قضية كلية تستوي أفرادها»[1]. ونفهم من هذه العبارة انه يؤمن بغلق طريق التمثيل والبرهان في الالهيات، وتعطّل كليّة المنطق في قضايا ما وراء الطبيعة في نهاية المطاف.

وما أشار اليه ابن تيمية هنا، يمكن أن نستشفه أيضاً من مواقف بعض المفكرين الغربيين المتأخرين. فنجده قريباً في الهدف والتصريح من الفيلسوف الالماني المعروف عمانوئيل كانت، رغم انّ هناك مسافة شاسعة بين طريقه والطريق التي سلكها كانت. ولا يخفى على من لهم إلمام بالفلسفة الاولى وقضايا ما وراء الطبيعة مدى بعد كلام ابن تيمية عن الحقيقة. فهذا المفكر الناشط لم يرغب

---

(١) درء تعارض العقل والنقل، ص٢٩.

أو لم يستطع ان يدرك بانّ موضوع الفلسفة الاولى او العلم الالهي هو «الموجود بما هو موجود». والحكيم الالهي هو ذلك الذي يتحدث عما هو موجود بشكل كلي. ولا يراد بالكلي هنا انه ذو أفراد، ويمتاز هؤلاء الافراد عن بعضهم بمواصفات محدودة. وانما المراد بالكلي هنا هو انّ الموجود الذي نبحثه لا يختص بشيء معين، وكل موجود يمكن أن يبحث بما هو موجود. وعلى هذا الاساس يمكن أن يُقال بأنّ الحكيم الالهي يتحدث عما هو موجود بشكل كلي، وهو لهذا يعرف الموجود المطلق بما هو كلي. ومن جانب آخر، لا شك في ان الموجود بما هو موجود، لا يتصف بما هو غير موجود.

والنتيجة التي يمكن ان نحصل عليها هي انّ الاحوال التي تبحثها الحكمة الالهية، تقتصر على الاحوال التي إما تساوي الموجود بما هو موجود أو تُعدّ أخص منه. والاحوال التي هي اخص من الموجود بما هو موجود، حينما يُنظر اليها مع الامر الذي يقابلها، فلابد أن تساوي الموجود بما هو موجود. فلو جرى الحديث ـ مثلاً ـ عن الموجود بما هو موجود، فستُطرح حينئذ قضايا مثل الخارجية المطلقة، والوحدة العامة، والفعلية الكلية وغيرها. ولاشك بأنّ كل عنوان من هذه العناوين يتساوى مع الموجود بما هو موجود. ومن الطبيعي أن يجري الكلام في الحكمة الالهية عن الامور التي تقع في مقابل كل عنوان من هذه العناوين. فحينما يُقال مثلاً بأنّ الموجود اما خارجي، أو ذهني، أو واحد، أو كثير، أو بالفعل، أو بالقوة، فليس هناك من شك بأنّ هذه العناوين حينما يُنظر اليها مع ما يقابلها، فلابد لها ان تتساوى مع الموجود بما هو موجود. ومن هنا فمجموع هذه المباحث تشكل اموراً لا تخرج عن اطار الموجود بما هو موجود، وهي ما يُعرف بالفلسفة الاولى أو العلم الالهي.

والقضية الاخرى المهمة التي يجب ان لا يُغفل عنها هنا هي انّ مسائل الفلسفة الاولى أو العلم الالهي، تفصح عن معناها عن طريق عكس الحمل. فحينما يُقال في الفلسفة الاولى بأنّ واجب الوجود موجود، وممكن الوجود موجود ايضاً،

فهذا يعني في الحقيقة انّ الوجود واجب، والوجود ممكن وهكذا. وعلى ضوء ما ذُكر يمكن القول بأنّ القضايا التي تُطرح في الفلسفة الاولى أو العلم الالهي، هي قضايا كلية، وهذه الكلية هي التي تضفي الاعتبار على البرهان المنطقي. وفي الموضع الذي يحظى فيه البرهان المنطقي بالاعتبار، يمكن استخدام التمثيل ايضاً. وربما يُقال هنا بأنّ ما يذهب اليه ابن تيمية على صعيد عدم اعتبار البرهان والتمثيل، هو غير ما يُطرح على صعيد الالهيات بالمعنى الاعم والمعقولات الفلسفية الثانية، لأنه يتحدث بشأن الله تعالى ويؤمن بأنّ التمثيل والبرهان ليس طريقاً الى الوجود الوحداني، على اعتبار انّ الله تعالى لا شبيه له ولا نظير. وللاجابة على ذلك نقول: صحيح ان الله تعالى لا شبيه له ولا نظير ولم يدخل مع الآخرين تحت نوع واحد، الا انّ وجوده، من النوع الواجب والذي يُعدّ من أهم مسائل الفلسفة الاولى. والذي يتحدث عن الذات المقدسة كواجب الوجود، يدرك جيداً بأنها من مسائل العلم الاعلى، حيث يتحدث هذا العلم عن أحوال الموجود بشكل كلي. ولا ريب في انه عندما يدور الحديث عن أحوال الموجود بشكل كلي، فلابد أن تقود هذه الكلية الى الحديث عن البرهان.

فحينما يقال «واجب الوجود بالذات، واجب الوجود من جميع الجهات»، فهو قول يؤيده البرهان المنطقي المحكم والمعتبر. صحيح انّ هذه القضية تحظى بالاعتبار بصفتها قاعدة كلية، كما يؤيدها البرهان العقلي، لكن ليس هناك شك بأنّ «واجب الوجود بالذات» واحد فقط. ولا يتحقق هذا المعنى في عالم الخارج الا في فرد واحد. والوضع، على هذا المنوال، أيضاً في سائر القواعد والقضايا الالهية.

ومما يثير العجب أن يسعى ابن تيمية من جهة الى إغلاق طريق التمثيل والبرهان بوجه عالم الالهيات والقضايا المتصلة بالله سبحانه، فيما يحاول من جهة اخرى الحصول على برهانٍ ما لهذا النوع من المسائل. فهو يؤمن كما رأينا من قبل بعدم تحقق التمثيل والقياس البرهاني في القضايا ذات الصلة بالله تعالى، انطلاقاً من

عدم وجود شبيه له أو نظير، ولعدم وقوعه مع الافراد الآخرين تحت عنوان نوع واحد. الا انه يسعى على صعيد آخر للاستعانة بـالبرهان لاثـبات مـثل هـذه القضايا، مؤكداً على التعامل معها من خلال قياس الاولوية فـقط، والذي هـو بالشكل التالي: متى ما ثبت شيء ككمال للموجود الممكن، وليس فيه نقص أو عيب، فواجب الوجود أولى بهذا الكمال وأجدر. وتنطبق هـذه القـاعدة عـلى النقص والعيب ايضاً، أي متى ما كان هناك نقص وعيب يتضمن سلب الكمال، وعُدّ نفيه عن نوع من انـواع المخـلوقات لازماً وضرورياً، كـان أولى أن يُـنفى ويُسلب عن الله تعالى. ويدعو ابن تيمية هـذا النـوع مـن الاسـتدلال بـقياس الاولوية. ويعدّه من أفضل الطرق لاثبات القضايا ذات الصلة بـالباري تـعالى، ويرى انّ السلف الصالح قد سلك هذا الطريق في تلك القضايا، واستدل بقياس الاولوية هذا.

وبحث ابن تيمية عن جذور الاستدلال في القرآن الكريم، واتخـذ مـن الآيـة الكريمة التالية شاهداً على ما ذهب اليه: ﴿للذين لا يؤمنون بالآخرة مثل السوء وللّه المثل الاعلى وهو العزيز الحكيم﴾[١]. وتناسب هذه الآية الشريفة مع ما أسماه بقياس الاولوية، يتمثل في كونها تنسب المثل الاعلى والصفات العليا للّه تعالى، ومثل السوء والصفات القبيحة للكافرين[٢]. وروعي هذا المعنى الى حـد مـا في قياس الاولوية وهو القول بأنّ ما يثبت ككمال للمخلوق، ولا يوجد فيه نقص أو عيب، من الأَولى اثباته للّه تعالى. وأولى علماء علم أصول الفقه اهتماماً لهذا النوع من الاستدلال، وتحدثوا عنه تحت عنوان «مفهوم الموافقة». وهم لا يرونه خاصاً بالالهيات والقضايا المتصلة بها، كما انه أكثر ما استدلّ به في الفقه. كما هو الحال في مفهوم الآية التالية: ﴿ولا تقل لهما أفّ﴾[٣] ـ اي لا تقل للوالدين كلمة «أُف» ـ

(١) النحل، ٦٠.
(٢) درء تعارض العقل والنقل، ص٢٩.
(٣) الاسراء، ٢٣.

ويمكن ان نستنبط من مفهومها أنّ الحاق الظلم والأذى بالوالدين أقبح وأشنع من قول الـ «أُف». ولابد من الالتفات هنا الى أنّ ما قاله علماء الاصول بشكل موجز على هذا الصعيد وان كان قريباً الى كلام ابن تيمية، إلّا انه لا يماثل استدلاله في مجال قياس الاولوية.

وصفوة القول هي ان ابن تيمية قد اعتمد قياس الاولوية في القضايا المتصلة بالله تعالى، الا انه رفض اي نوع من التمثيل والقياس البرهاني. ويبدو انّ دافعه من وراء موقفه هذا، ليس سوى تنزيه الباري تعالى. غير انّ واقع الامر يشير الى اتخاذه اسلوب الثنائية في مواقفه.

وما دفع ابن تيمية الى رفض نوع من الاستدلال وقبول نوع آخر، لا يعدّ معياراً واقعياً. بعبارة اخرى انّ رفضه وانكاره في هذا المجال، لم يكن قائماً على أساس معيار صحيح وراسخ. وكل ما يقوله في هذا الشأن ان التمثيل فيما يتعلق بالله تعالى لا معنى له لأنه لا شبيه له ولا نظير، كما ان القياس البرهاني ـ المؤلّف من الكبرى الكلية ـ لا اعتبار له في ساحته المقدسة، لأنه لا يجتمع مع سائر الافراد تحت عنوان واحد.

ولو أردنا ان نوجز ما ذهب اليه ابن تيمية لقلنا انه يقوم على التنزيه، وهذا يعني ان الله تعالى لا يماثل أياً من الموجودات والكائنات. ومن الواضح انّ عدم وجود أي تماثل وتناسب بين الباري وسائر الموجودات، سيجعل من اقامة البرهان حوله أمراً غير ممكن.

وهنا يواجه كلام ابن تيمية حول قياس الاولوية، الإشكال والمؤاخذة، لأن تحقق نوع من التماثل والمناسبة، لابد وأن يؤخذ بنظر الاعتبار حتى على صعيد قياس الاولوية. فاذا كان بالامكان الحديث عن الاولوية وعدم الاولوية حول أمرين بينهما نوع من التماثل والتناسب، فلا يمكن الحديث عن الاولوية وعدم الاولوية عند عدم تحقق التماثل والتناسب. واذا اعتبرنا معنى الاولوية وعدم الاولوية، من سنخ معنى الشديد والضعيف، فلابد لنا من الاعتراف بتحقق مراتب

التشكيك في شيء ما. وهناك قضية واضحة وهي وجود نوع من الاتحاد والارتباط بين مراتب التشكيك بشكل دائم. وهذا يعني انّ ما وضعه ابن تيمية ملاكاً ومعياراً للفصل بين نوعي الاستدلال، لا يحظى بأية درجة من الاعتبار. وما استنبطه من الآية الكريمة ﴿ولله المثل الاعلى﴾[1]، وقدّمه على انه قياس الاولوية، يتمتع بأهمية فائقة، الا انّ الاشكال الوحيد الذي يوجّه اليه هو أنّ هذا القياس لا يناسبه!

من يستدل بقياس الاولوية في القضايا المتصلة بالله تعالى، يعترف ايضاً بتحقق المراتب الطولية للتشكيك بالوجود. ومن يعترف بمراتب التشكيك، سيأخذ ايضاً بالقاعدتين الفلسفيتين التاليتين: «امكان الاشرف» و«إمكان الأخسّ». ويتضح عدم الانسجام في كلام ابن تيمية هنا بشكل أكبر، لأنه قد وضع قياس الاولوية في مقابل القياس البرهاني، وأولاه اعتباراً كبيراً جداً، الا انه لم يرغب أو لم يستطع أن يتدبر في اسس هذا القياس واللوازم التي تترتب عليه. ونراه قد رفض القياس البرهاني في الالهيات تنصلاً من ارسطو وابن سينا، الا انّ هذه الحقيقة غابت عن عينه وهي انّ تحمسه الشديد لقياس الاولوية لابد أن يوقعه في فخ افلاطون. صحيح انه قد لجأ الى القرآن الكريم باشاحته عن ابن سينا، وبدأ كلامه بمعنى سام هو «المثل الاعلى» والذي هو مصطلح قرآني، الا انه كان حينما يستدل، يجلس في غار افلاطون ويغني اغنية المُثُل بمشاهدة الظلال.

(١) النحل، ٦٠.

الاحتراف آفة الفلسفة

قضية هل ان البحث عن المعرفة يجب ان يكون من اجل المعرفة نفسها ام لتلبية الحاجات الحياتية في دائرة العمل، من القضايا التي خضعت للبحث والنقاش باستمرار. وكشفت الدراسات التاريخية عن ان الفلاسفة الاغريق كانوا يبحثون في بداية الامر عن المعرفة من اجل المعرفة، ويتابعون القضايا الفلسفية في ظل بحث علمي حر خال من الغرض والتعصب. والهدف من الفلسفة أو الحكمة، معرفة الاشياء والامور بما هو أبعد من الادراك السطحي والعادي. والفيلسوف يحاول ان يفهم ماهية وحقيقة الحياة والعالم، وتركيبة العالم، وموقع الانسان فيه، وهدف الوجود، وبالنهاية علاقة الانسان بالله. ومن الواضح ان الحصول على المعرفة بهذه المواصفات لا بد وأن تكون كلية وجامعة. ولهذا السبب يمكن القول بأن الفلسفة لازالت سلسلة من الاجابات على أكثر تساؤلات الانسان كليةً وتعقيداً.

وهناك من يوجه انتقادات لاذعة للفلسفة ويرى بأن التفلسف جهد عابث وعمل عقيم، اعتقاداً منه بأن الفلسفة وبعد قرون متمادية من اهتمامها بالقيل والقال، لم تستطع ان تقدم حتى الآن مجموعة من التعاليم والآراء والحقائق التي تتميز بالانسجام والاتساق. وهذا النمط الفكري ازاء الفلسفة، يتّسم بالخطأ، وناجم عن نوع من الاسترخاء والكسل. فالفلسفة تنبري لتأسيس معرفة تتبلور

بوحي من البحث والانتقاد الصحيح. ويُعد الوقوف على الاكتشافات العلمية ودراسة قضايا الوجود بشكل يقوم على الارتباط المنطقي، من مهام الفيلسوف. ولهذا تسعى الفلسفة ـ وعلى العكس من العلوم ـ الى البقاء كليةً وجامعةً من حيث الهدف. والاسئلة التي تُطرح في الفلسفة تستدعي ان ينظر الفيلسوف الى العالم ككل واحد(١). بعبارة اخرى يمكن ان نقول بأن الفيلسوف وفضلاً عن مشاهدته للاشجار واحدة واحدة، ينظر الى الغابة ايضاً ويدرسها. وليس هناك شك في ان دراسة الوجود والعالم وفق هذا الاسلوب، ليس بالامر الهيّن. وهي تتطلب جهوداً كبيرة وتحملاً عظيماً فضلاً عن الدقة المتناهية والتأمل الطويل. والأشخاص الطالبون للراحة والباحثون عن كل سهل، ليسوا من أهل التأمل، ويهربون من التفكر الجاد الطويل.

وهناك مثال يؤتى به عادة للاشارة الى طلاب الراحة الذين يتهربون من التفكير الدقيق الجاد وهو: «فقد رجل مخمور مفتاحه عند باب البيت، الا انه اخذ يبحث عنه تحت المصباح على بعد عشرة أمتار عن البيت!». وقد قام هذا الرجل بهذا العمل لأنه فضل أن يبحث عنه في الضياء رغم انه فقده في المنطقة المظلمة. وكشفت الدراسات الفكرية والفلسفية أن من عوارض طلب الراحة والكسل استعجال الشخص في الوصول الى النتيجة، وحينما لا يصل الى هذه النتيجة يبدو عليه التعب والانهاك وعدم الرغبة في التفكير، واتخاذ طريق معاكس تماماً. واولئك الذين أكثر ما يفكرون في النتائج العملية للافكار، يجهلون ان اشباع روح الانسان على صعيد الفكر، ليس بالعمل الهين.

وهناك من يرى ان تاريخ الفلسفة مسرح يبادر فيه الانسان للبحث عن الحقيقة. والطريف في الامر أن نجد الفيلسوف الالماني «كانت» ورغم ايمانه بخروج ما وراء الطبيعة عن حيز ادراك العقل، يعترف بهذه الحقيقة وهي اننا لا يمكننا ان نتخذ موقف اللاابالية والحياد في مواضيع ذات صلة بما وراء الطبيعة مثل الله،

---

(١) الفلسفة أو البحث عن الحقيقة، ص ١٦.

والنفس، وحرية الارادة[١]. ويمكن أن يضاف الى هذا الكلام بأن الانسان لا يمكنه ان يتخذ اللاابالية والحياد ازاء بحث العقل عن الحق والخير.

وبرهنت الاخطاء الكبرى التي اقترفها الانسان والتي كان لا بد منها، على حاجته الى الوحي والالهام الديني، غير ان هذه الحاجة لا يمكن ان تدفع الانسان الى اليأس من التفكير النظري، أو التقليل من قيمة الجهود والمحاولات المخلصة التي بذلها المفكرون الماضون من اجل التوصل الى الحقيقة. ولا ريب في ان «بوذا» ـ ويعد من كبار دعاة طريق الفلاح ـ لم يتحدث في قضايا ما وراء الطبيعة، ولم يعتبرها مؤثرة في هداية الناس نحو «نيروانا»، لكن يجب ان لا تغيب عبارة بوذا عن الاذهان التي قال فيها بأن عدم تحدثه للناس حول هذه القضايا، لم يكن بسبب جهله بها. ولعب عنصر الصمت دوراً كبيراً في حياة بوذا، كما لعب هذا العنصر دوراً كبيراً في نقل افكاره على هذا الصعيد. وقد ترك باب الفكر والبحث مفتوحاً امام الجميع من خلال احجامه عن الخوض في هذه الحقائق النهائية. اي انه فتح الباب امام دراسة هذه الحقائق والتفكر فيها من خلال تجاهله البحث فيها. واذا لم يتحدث بوذا بشيء في قضايا ما وراء الطبيعة، فهذا لا يعني انه قد ألقى بها في زاوية النسيان، وانما على العكس من ذلك تماماً حيث اراد ان يضفي عليها الحساسية كمفهوم فكري بارز مختزن في الخواطر.

لم يرغب بوذا ان يؤشّر للناس على طريق في هذا العالم قد تحترق فيه دنياهم. ولهذا كان يعطي بسكوته مفهوماً ومعنى للمعرفة التي كانت على صلة وثيقة بقطع هذا الطريق. كما ان تواضعه حال دون تجاهره بأنه على علم بكافة الامور[٢]. واذا فتح بوذا بصمته الباب لدراسة حقائق ما وراء الطبيعة، فقد دخل الكثير من كبار المفكرين الى هذا الميدان بصراحة وشجاعة وأطلقوا العنان لافكارهم. وتحدث كبار الرسل والانبياء حول هذه الحقائق صراحةً وتلميحاً. والاشارات التي

---

(١) تاريخ الفلسفة، ج ١، ص ٢.

(٢) بوذا، ص ٢٨.

حملتها الكتب السماوية في هذا المجال ليست متماثلة أو على وتيرة واحدة. فالآية الشريفة التالية تقول ﴿هو الاول والآخر والظاهر والباطن﴾[1]، وهو كلام سماوي خالد، ويمكن لكل أحد ان يدرك معناه الظاهري. الا انّ التأمل فيه يشير الى عظمة هذه الآية المباركة وما لها من معنى عميق واسع. ولا بد للشخص الذي يتميز بالنقاء الذهني والرؤية الواضحة والادراك العميق لما يحيط به، أن يواجه السؤال التالي حين قراءته لهذه الآية: ما معنى ان يكون الله تعالى اولاً وآخراً وظاهراً وباطناً؟ وليس من السهل الاجابة على هذا السؤال، ومن يريد الحصول على المعنى الحقيقي للآية، فلا بد له من الاجتهاد الفكري الطويل والتأمل الباطني العميق.

غير العارفين بالمعاني الحكمية والمبادئ العقلية، لا يدركون الاحكام الحكمية في القرآن. والشخص الذي ينظر الى العالم بالعين الحسية فقط، لن يدرك سوى الاشياء المحسوسة. والكتاب التدويني لله تعالى، على وزن الكتاب التكويني. ومن لا يهتم في الكتاب التكويني الا بالمحسوسات، فلا بد أن يجمد على الظواهر ايضاً في الكتاب التدويني، ولن ينطلق ابعد من ذلك. والجمود على الظواهر عند البعض، كبير الى درجة بحيث يمكنه أن يهبط بهم الى مرحلة الايمان بجسمانية الخالق تعالى.

وابن تيمية من مشاهير مفكري العالم الاسلامي الذين انزلقوا الى هذا الوادي الخطير بفعل معارضة الفلسفة، والجمود على الظواهر، مما دفعه للقول برؤية الله. فهو لا يؤمن بوجود موجود قائم بنفسه، غير قابل للاشارة الحسية، وغير قابل للرؤية، ويعتقد بأن موجوداً كهذا، انما هو من صنع الذهن البشري: «واما اثبات موجود قائم بنفسه لا يشار اليه ولا يكون داخل العالم ولا خارجه، فهذا مما يعلم العقل إستحالته... وبطلانه»[2]. وما عدّه ابن تيمية محالاً وممتنعاً هنا، هو عين ما

(١) الحديد، ٣.

(٢) منهاج السنة النبوية، ج ٢، ص ٢٥٧.

عده الحكماء حقيقياً وقائماً بنفسه، وأوردوا الكثير من الادلة العقلية الراسخة والمعتبرة للبرهنة على وجوده.

ولا ريب في ان الله تعالى موجود قائم بذاته وغير قابل للاشارة، لا يقع في داخل العالم ولا في خارجه. في حين يعتبر ابن تيمية مثل هذا الموجود من صنع الذهن البشري ويرى امتناع تحققه في الخارج.

ويقف وراء ظهور هذه الفكرة لديه، جموده على الظواهر، الامر الذي أعاقه عن الخروج من عالم المحسوسات الذي يتوقف فيه من لا يرى سوى الظواهر فقط. ورغم ان ابن تيمية لم يتحدث عن جسمانية الله بشكل صريح، غير ان ما ورد في كتابه «منهاج السنة النبوية» وبعض آثاره الاخرى، يدل بشكل واضح على ايمانه بالتجسيم. وما اوردناه قبل قليل عن كتاب «منهاج السنة»، يدعم ما ذهبنا اليه. وتناول هذا المفكر المكثر في موضع آخر من هذا الكتاب مسألة جواز رؤية الله، واورد أقوالاً وآراء مختلفة على هذا الصعيد، ثم ابدى فكرته ايضاً واكد بأن الذين يثبتون جواز رؤية الله تعالى ورغم انهم من الممكن قد اخطأوا في بعض الكلمات، الا انهم اقرب الى الحقيقة من حيث النقل ومن حيث العقل. كما انبرى للقول بعد بحث مفصل بأن الاشياء كافة على نوعين: بعضها يُرى وبعضها لا يُرى، وما يؤدي الى التفاوت بين المرئي وغير المرئي، ليس أمراً عدمياً،لأن الرؤية أمر وجودي، والمرئي من بين الموجودات.

ويصل ابن تيمية بعد ذلك الى النتيجة التالية: «فكل ما كان وجوده أكمل كان أحق أن يُرى، وكل ما لم يمكن أن يُرى فهو أضعف وجوداً مما يمكن أن يُرى. فالاجسام الغليظة أحق بالرؤية من الهواء، والضياء أحق بالرؤية من الظلام، لأن النور أولى بالوجود والظلمة اولى بالعدم»[1].

ثم ينبري بعد ذلك الى الاعراب عن رأيه قائلاً: «والموجود الواجب، اكمل

---

(١) منهاج السنة النبوية، ص ٢٥٥.

الموجودات وجوداً وأبعد الاشياء عن العدم، فهو احق بأن يُرى»[١].

وكلام ابن تيمية هذا يميط اللثام عن الحقيقة التالية وهي ان الجمود على الظواهر، لا سيما على صعيد اصول العقائد، يجر المرء الى التفكير الضحل، والتشبث بالظواهر، والابتعاد عن الحقائق.

ولا يخفى على المهتمين بالبحوث الفلسفية بأن الرؤية بمعنى الادراك الحسي، تستلزم جسمانية المرئي، في حين ان ما يُحسب على آثار الجسم، لا يقع ضمن دائرة قضايا علم الوجود. ويعتقد ابن تيمية بأن رؤية الشيء دليل على قوة وجوده وكماله. وحذا بعض متكلمي أهل السنة حذو ابن تيمية في هذا الرأي.

وطُرحت قضية الرؤية كما فسّرها ابن تيمية في كتب بعض المتكلمين من اهل السنة تحت عنوان «دليل الوجود». وكان الامام الفخر الرازي من بين من رفض دليل الوجود في باب الرؤية، وعده فكرةً لا أساس لها. ورغم ان الامام الرازي، أشعري من حيث المشرب الكلامي، الا انه لا يلتزم ببعض المعايير الاشعرية في بعض الاحيان، لكونه من أهل الفكر والجدل الفكري. وكان قد دخل الى مدينة بخارى خلال رحلته الى بلاد ما وراء النهر، وناظر أحد المتكلمين من أصحاب الأفكار الظاهرية الضحلة ويُدعى النور الصابوني، حول الرؤية ودليل الوجود. وكان هذا الاخير قد اتهم أهل خراسان بقلة الفهم وضعف الادراك، لأنه طالما تحدث اليهم بشأن الرؤية ودليل الوجود الا انهم لم يدركوا كلامه. وحينما سمع الفخر الرازي كلامه في دليل الوجود سأله: هل أنت ممن يؤمن بالحال أم تنفيه؟ فأجابه: ما هو الايمان بالحال، ثم ما علاقة هذه المسألة بالرؤية؟ فأجابه بأنك حينما تدعي بأن الشيء الاسود الفلاني قابل للرؤية، فمرادك ان رؤية ذلك الشيء الاسود ليست بسبب سواده، بل لأنه موجود. فأجابه بأن مرادي من دليل الوجود في باب الرؤية هو ما ذكرته أنت. فقال له الفخر الرازي: هل ان سواد الشيء الفلاني هو عين وجوده، ام ان سواده يختلف عن وجوده؟ فاذا قلت: سواد

(١) منهاج السنة النبوية، ص ٢٥٥.

الشيء الفلاني هو عين وجوده، فانك قد جعلت شيئاً واحداً موضعاً لتعلق النفي والاثبات، لأن هذا الشيء وفي ذات واقعية سواده ووجوده، انما هو مرئي من حيث الوجود وغير مرئي من حيث السواد. اما اذا قلت ان هناك اختلافاً بين سواد الشيء ووجوده، فلا بد ان يطرح السؤال التالي نفسه: هل هذان الامران المتغايران، موجودان ام معدومان؟

وهناك شق ثالث متصوّر ايضاً وهو: هذان الامران المتغايران، لا موجودان ولا معدومان.

ويخلص الامام الرازي الى القول لو قيل انّ هذين الامرين المتغايرين، موجودان، فهذا يلزم ان يقوم عرض بعرض آخر، لأن اللون الاسود عرض، ويُعد مفهوم الوجود عرضاً ايضاً. اما اذا قيل انهما معدومان، فهذا باطل ايضاً لأنه لا يوجد حينئذ شيء كي يطرح. ولو قيل انهما غير موجودين ولا معدومين، فهذا يلزم تحقق واسطة بين الموجود والمعدوم، وهذا عين ما يُدعى بـ«الحال».

وهكذا كشف الامام الفخر الرازي للصابوني ان ما طرحه كدليل للوجود على صعيد الرؤية، لا أساس له ولا ينطبق مع المعايير العقلية.

ونُقلت المحاورة بين الامام الفخر الرازي والنور الصابوني في مدينة بخارى، على شكل مناظرة رائعة، قدمنا خلاصتها هنا[1]. وعلى ضوء ما ذُكر هنا، يمكن أن نقول بأن ما طرحه ابن تيمية وباقي المتكلمين الظاهريين في قضية رؤية الله تحت عنوان «دليل الوجود»، لا يمت الى قضايا الوجود بصلة. فهذه القضايا، تُطرح في ميدان آخر لا ينسجم مع سطحية أمثال ابن تيمية.

ورغم ايمان ابن تيمية بجسمانية الله تعالى، وتمسكه بدليل الوجود للبرهنة على جواز الرؤية، الا انه كان يتحاشى الاقرار الصريح بجسمانية الباري. ولم يكن يتجنب هذا الاقرار فحسب، بل كان يسعى دائماً لتبرئة الحنابلة من القول بالتجسيم.

---

(١) مناظرات، ص ١٤ـ١٦.

ويدرك المهتمون بآثار ابن تيمية وترجمته بأنه كان شجاعاً في حياته، وجريئاً في التعبير عن آرائه وافكاره. والذي يثير الغموض هو لماذا نراه ورغم هذه الصراحة والجرأة في طرح أفكاره، يتحدث باضطراب حول قضية رؤية الله تعالى. انه يدرك ولا شك بأن ما طرحه على صعيد الرؤية، يستلزم القول بالتجسيم، الا انه ورغم هذا كله، لم يرغب في الاعتراف بصراحة في ذلك. انه يؤمن بأن الادلة النقلية والبراهين العقلية تدل على جواز رؤيته سبحانه، بحيث تضطر ـ حسب قوله ـ منكري الرؤية للاعتراف بعجزهم أمام الادلة العقلية: «بل ذكرتُ أدلة عقلية دائرة بين النفي والإثبات لا حيلة لنفاة الرؤية فيها»[١]. ويشير الى بعض الادلة النقلية ايضاً ومنها الحديثان النبويان التاليان: «انكم سترون ربكم كما ترون الشمس والقمر» و«انكم ترون ربكم عياناً». ونشاهد ابن تيمية يتحدث هنا بصراحة وحزم ويتهم مناوئيه بالعجز أمام الادلة التي يدّعيها، الا انه يعجز ورغم هذا كله عن اخفاء اضطرابه الباطني، فينبري فوراً لتبرير الادلة النقلية مؤكداً على صحة الحديث الذي يشبّه رؤية الله برؤية الشمس والقمر، الا انه يتدارك فيقول بأن أساس هذا التشبيه هو تشبيه الرؤية بالرؤية، وليس المرئي بالمرئي. ومن هنا نفهم انه يفصل بين الرؤية والمرئي، ويعتقد بأن التشبيه ليس الا بين الرؤيتين، وتشبيه رؤية برؤية اخرى، لا يستلزم ان يتشابه المرئي بالمرئي ايضاً[٢].

ويجتهد ابن تيمية كي يتحدث هنا بشكل آخر تجنباً للقول بالتجسيم. فرغم دفاعه الشديد عن جواز رؤية الله تعالى عقلاً ونقلاً، حاول أن يتفادى القول بجسمانيته ما أمكنه ذلك، وهذا ما بعث الاضطراب في كلامه.

ابن تيمية لم يكن مستعداً للاعتراف الصريح بجسمانية الله تعالى من جهة، كما حاول تقديم تبرير عقلي لوجود الله كموجود مرئي من جهة اخرى. وقد استعان

---

(١) درء تعارض العقل والنقل، ص ٢٥٢.

(٢) المصدر السابق، ص ٢٥٢.

في البداية باجابة نقضية ذهب فيها الى عدم وجود شك في ان سطح العالم مرئي وقابل للرؤية لجميع الاشخاص، ومع هذا لا يمكن لاحد الزعم بأن سطح كل العالم يقع في عالم آخر. ولهذا فسطح العالم ورغم انه مرئي الا انه ليس في جهة، شريطة ان يُنظر الى الجهة كأمر وجودي. اما اذا فُسرت كأمر عدمي، فستأخذ المسألة صورة اخرى. انه يرى ان الجهة حينما تُفسر كأمر عدمي، فلا بد أن يعني وجود الموجود المرئي في الجهة، عدم وجوده في الجهة. بعبارة اخرى يمكن القول بأن الجهة حينما تعد أمراً عدمياً، فليس هناك فرق بين أن يُقال بأن الموجود المرئي الفلاني لا يقع في شيء، أو يُقال بأن الموجود المرئي الفلاني واقع في العدم: «ولا فرق بين قول القائل: هذا ليس في شيء وبين قوله هو في العدم»[١]. ونفهم من هذه العبارة ان الجهة حينما تعد امراً عدمياً، فلن يكون هناك تفاوت بين أن يكون الموجود في الجهة، وبين عدم وجوده فيها.

وما ذكرناه حتى الآن يكشف بوضوح بأن ابن تيمية وأتباعه لم يفقهوا قضايا الوجود بصورتها الصحيحة. فنراه حينما يتحدث عن «الموجود بما هو موجود»، كأنه يتكلم عن جسم. فعينه التي لا تبصر سوى الظاهر وذهنه الحصولي، يحولان دون قدرته على درك معنى الوجود. ويذهب الشيخ الرئيس ابو علي سينا في بداية النمط الرابع من كتاب «الاشارات والتنبيهات» الى ان ما يغلب على أوهام الناس هو انهم لا ينظرون الى الموجود سوى كونه أمراً محسوساً فقط. والشيء الذي لا يقع في زمان ومكان ووضع معين، ليس موجوداً حقيقياً من وجهة نظرهم. ويعد نصير الدين الطوسي في «شرح الاشارات» مثل هؤلاء الأشخاص ضمن فئة «اهل التشبيه» الذين تحكمهم القوة الواهمة دائماً، حيث حل غير المحسوس محل المحسوسات بفعل سيطرة «الوهم»، وترتبت بالنتيجة أحكام المحسوسات. ومثل هؤلاء الأشخاص يجهلون ان الحس، أمر غير محسوس، ولا يمكن للمرء ان يحس حسه عن طريق الحس. بعبارة اخرى يمكن القول لو عُرِف

---

(١) المصدر السابق، ص ٢٥٣.

كل شيء بمعيار الوهم والحس، فلا بد حينئذ من القول بأن الوهم والحس، محسوسان وموهومان أيضاً. ولو اتخذنا الوهم والحس معياراً أساسياً للمعرفة، كان علينا أن نعتبر العقل جزءاً من الموهومات والمحسوسات أيضاً! وكيف يمكن ان نضع العقل في دائرة الموهومات والمحسوسات، بينما لم يكن العقل حاكماً معزولاً، ويتولى دائماً التمييز بين الوهم والموهوم، والحس والمحسوس، وسائر الامور الاخرى؟ وعزّز ابن سينا هذا المبحث عن طريق إثبات الكلي الطبيعي، وكشف عن بطلان التصور الوهمي لدى عامة الناس على هذا الصعيد. وكان ابن سينا اول من تحدث في العالم الاسلامي عن «الانسان المعلق» في الفضاء، حيث لم يعزز بهذه الفرضية العجيبة، مسألة تجرد النفس فحسب، بل وطرح ايضاً العلم الحضوري، ومعرفة الانسان الدائمة بذاته. ولسنا بصدد تناول آراء ابن سينا وأفكاره في هذا المجال.

وصفوة القول هي ان ابن تيمية ورغم ما بذله من جهود وما كان لديه من فطنة على صعيد المسائل الكلامية، لم يتفاد الكلام المتنافر والعبارات غير المتسقة انطلاقاً من عدائه للفلسفة، وهبط بنفسه في اصول العقائد الى مستوى العامي الامي. ومما يبعث على الاسف انه لا يمكن مساواة مثل هؤلاء الأشخاص حتى بالرجل العامي او الامي، لأن العامي وانطلاقاً من نقاء فطرته وصفاء فكره وبساطته، يتميز بالانصياع لاهل الحكمة عند عجزه عن فهم المسائل بشكل عميق وبرهاني. غير ان اولئك الذين ملأوا فضاء فكرهم بشتى الاغراض، وسلكوا طريق الجمود على الظواهر انطلاقاً من مصالحهم الوهمية، ليس بامكانهم اطلاقاً تمزيق تلك الحجب والخروج منها.

ويُعزى حمل لواء العداء للفلسفة، والمعارضة للحكمة، الى أن هؤلاء يرون في الانفتاح الفكري وتسامي الأفكار والرؤى، تعارضاً مع مصالحهم العاجلة في هذه الحياة. وهذا التيار ذو قصة طويلة لا تقتصر على زمن خاص ولا على مرحلة محددة.

إساءة فهم القضايا الفلسفية

تُعد اساءة فهم القضايا الفلسفية، من العوامل التي دفعت بالبعض الى معارضة الفلسفة ومجابهتها. ورغم اننا نتحدث هنا عن اولئك الذين اعلنوا عن معارضتهم للفلسفة بايحاء من الجمود على الظواهر، لكن يجب أن لا يعزب عن البال أن الجمود على الظواهر يؤدي في كثير من الاحيان الى اساءة الفهم. وقد وجه ابن تيمية انتقاداً لاذعاً في قضية الامكان وكيفية تحققه، ليس الى الفلاسفة فحسب، بل حتى الى المتكلمين ايضاً، مع رفضه لآرائهم على هذا الصعيد. والمتكلمون وطبقاً لما اورده في كتاب «درء تعارض العقل والنقل»، قد برهنوا على الامكان الخارجي عن طريق الامكان الذهني فقط، حيث قالوا: الشيء الفلاني موجود، لأن فرض وجوده لا يستلزم الامر المحال. بعبارة اخرى ان المتكلمين يعدون الشيء ممكناً حينما لا يعلمون بامتناعه. ووجّه ابن تيمية انتقاداً لهذا الرأي وقال ان الشيء حينما لا يُعرف امتناعه، فهذا لا يعني ان بالامكان اثبات امكانه، لأن الشيء يمكن ان يُعد ممتنعاً بواسطة سلسلة من الامور الخفية جداً والتي تعد جزءاً لا يتجزأ منه. وما لم يتم احراز نفي هذه الامور واللوازم أو لزومها، لا يحصل الجزم بإمكانها. اي انه يؤكد بأن حقيقة الامكان الذهني، هي عدم العلم بالامتناع، وعدم العلم بالامتناع لا يستلزم العلم بالامكان الخارجي.

والنتيجة التي يمكن التوصل اليها من كلام ابن تيمية هي: يمكن أن نتصور في الذهن شيئاً لا يُعرف امتناعه، من دون ان يحصل علم بإمكانه الخارجي. وهذا هو الذي يُطلق عليه ابن تيمية مصطلح «الامكان الذهني». ويرى هذا المفكر الناشط ان اثبات الامكان الخارجي يُتاح من خلال ثلاثة طرق:

الطريق الاول: أن يعلم الانسان بوجود الشيء في الخارج.

الطريق الثاني: أن لا يعلم الانسان بوجود الشيء في الخارج، الا انه يعلم بوجود نظيره ومثيله.

الطريق الثالث: أن الانسان ورغم عدم علمه بالشيء نفسه، الا انه يعلم بوجود ما الشيء أولى بالوجود منه.

وحينما يتأكد الامكان الخارجي لشيء ما، ستتضح ولا شك حاجته الى قدرة الله، لأن مجرد العلم بامكان الشيء، لا يكفي لامكان وقوعه في الخارج. وعبارة ابن تيمية في هذا المجال هي: «والانسان يعلم الامكان الخارجي. تارة يعلمه بوجود الشيء، وتارة يعلمه بوجود نظيره، وتارة يعلمه بوجود ما الشيء اولى بالوجود منه. فان وجود الشيء دليل على أن ما هو دونه أولى بالامكان منه»[1]. وكما هو واضح نجده يتحدث عن الامكان الخارجي فقط، مع حصر طريق تحققه في ثلاثة طرق. وقد تحدث عن الامكان الذهني أيضاً وعرّفه بأنه عدم العلم بامتناع الشيء.

والعارفون بالفلسفة الاسلامية يدركون بأن مصطلحي الامكان الخارجي والامكان الذهني، ليسا مصطلحين فلسفيين متداولين، ولا ينطبقان مع ما قاله الحكماء في هذا المجال أيضاً.

وأورد الحكماء المسلمون سبعة معان للإمكان، يحتل كل منها موقعاً خاصاً، ويلعب دوراً خاصاً في عالم الفكر. وهذه المعاني السبعة هي: ١ ـ الإمكان العام ٢ ـ الإمكان الخاص ٣ ـ الإمكان الأخص ٤ ـ الإمكان الاستقبالي ٥ ـ الإمكان

---

(١) درء تعارض العقل والنقل، ص ٣١ ـ ٣٢.

الاستعدادي ٦ ـ الإمكان الوقوعي ٧ ـ الإمكان الفقري.

ولا شك في ان بعض هذه المعاني السبعة يقع ضمن دائرة الجهات العقلية التي تُطرح كمعان بينة وبديهية لدى الانسان. والجهات العقلية نوع من المعاني التي ترتسم في نفس الانسان بدون واسطة. ولما كان هذا الارتسام ارتساماً اولياً، فلا يمكن تعريفه بشيء آخر، وانما يمكن تعريف شؤون الآخرين بهذه المعاني. ومن هنا فقد تعرض البعض للدور وجابهوا امراً عقيماً حينما حاولوا تعريف الجهات العقلية. وقال البعض في تعريف الممكن: هو الشيء غير الممتنع، وقالوا في تعريف الواجب: هو الشيء الذي يستحيل فرض عدمه. في حين عرّفوا المحال: هو الشيء الواجب عدمه. وهذه التعاريف كما نلاحظ، تعاريف دورية، وليست سوى شرح للفظ او تبديل لاماكن الكلمات. ومن بين المعاني السبعة التي ذكرناها للإمكان، لا شك ان هناك أربعة معان منها تُعد من الجهات العقلية، في حين لا تعد المعاني الثلاثة الاخيرة ضمن دائرة هذه الجهات، وتتصل بعالم الخارج. وقد يُعتبر الامكان الوقوعي من الجهات العقلية على ضوء بعض الاعتبارات.

وعلى ضوء ما ذُكر في معنى الامكان وأقسامه السبعة، يطرح السؤال التالي نفسه: ما هو مراد ابن تيمية من الإمكان الخارجي، ومع اي من المعاني السبعة قابل للانطباق؟ ولا ريب في ان ما أسماه ابن تيمية بالإمكان الخارجي، يختلف عن الشيء الذي عبّر عنه الحكماء بـ «الجهات العقلية»، لأن الطرق الثلاثة التي حدّدها ابن تيمية للوصول الى الإمكان الخارجي، ليست طرقاً للوصول الى الجهات العقلية ابداً. وارتسام الجهات العقلية في نفس الانسان، لا يحتاج الى واسطة، وهذه الطرق الثلاثة، غير مؤثرة في ظهور مثل هذه المعاني.

ومن هنا، فالإمكان الخارجي الذي طرحه ابن تيمية لا ينطبق مع أي من أجزاء الإمكان الأربعة وهي العام، والخاص، والأخص، والاستقبالي. والطريق الوحيد المتبقي هو أن نقارن الإمكان الخارجي وفق رؤية ابن تيمية مع اجزاء الإمكان الثلاثة الاخرى وهي الإمكان الوقوعي، والاستعدادي، والفقري، كي

يتضح لنا مدى انطباقه معها. وليس هناك شك في ان الإمكان الخارجي وفق رؤية ابن تيمية لا يمكن أن ينسجم مع الامكان الفقري، لأن الاخير أسلوب من الوجود هو عين الارتباط والتعلق بالغير، مثل معاني الحروف التي لا يلاحظ فيها أي نوع من الاستقلالية.

واولئك الذين يعارضون التقسيم الاولي للوجود الى جزء رابط وجزء مستقل، لا يدركون معنى الإمكان الفقري.

والامكان الفقري قد طُرح في فلسفة صدر المتألهين الشيرازي، ولا يحظى بالقبول من قبل ابن تيمية وأضرابه. كما ان الإمكان الخارجي الذي اشار اليه ابن تيمية بهذا الشأن، لا ينسجم مع الإمكان الاستعدادي، لان الإمكان الاستعدادي لا يصدق إلّا مع الماديات، ولا يخرج عن عالم القوة والفعل. ورغم ان الإمكان الاستعدادي يتصل بعالم الخارج، ويتصف بصفة الخارجية أيضاً، غير ان ما يسميه ابن تيمية بالإمكان الخارجي، يختلف عما يطرحه الحكماء على صعيد الإمكان الاستعدادي.

ولم يبق من مجموع المعاني السبعة المعطاة للإمكان سوى معنى واحد، لا بد من مقارنته ايضاً بالشيء الذي يسميه ابن تيمية بالإمكان الخارجي. فقد قيل في الإمكان الوقوعي، بأنه الشيء الذي لا يستحيل فرض وقوعه في الخارج. فيمكن القول مثلاً بأن العقل الاول وسائر المجردات، تقع في دائرة الممكنات بالإمكان الوقوعي، لانه لا يستحيل فرض وقوع المجردات. ولهذا يمكن القول بأن عدم العقل الاول، غير ممكن بالامكان الوقوعي، لان افتراض وقوع عدم العقل الاول، يستلزم عدم وجود واجب الوجود، وعدم وجود واجب الوجود، أمر محال ولا شك. ولا بد من الالتفات الى أن الامكان الوقوعي بالمعنى الذي ذُكر هنا، أخصّ من الامكان الذاتي، لأن عدم العقل الاول، ممكن بالامكان الذاتي وغير ممكن بالامكان الوقوعي. ولا شك في ان السؤال التالي: «كيف يُتاح للممكن بالذات استلزام الممتنع بالذات؟» بحاجة الى بحث ودراسة اكبر.

ويبدو ان ما أسماه ابن تيمية بالإمكان الخارجي لا ينطبق مع الإمكان الوقوعي ايضاً. ومن هنا فالإمكان الخارجي، مصطلح اخترعه ابن تيمية، وليس له معنى محصل. والعالم من وجهة نظر الحكماء، عالم الوجوب والضرورة. ولا يوجد أصل وأساس ثابت للإمكان في عالم الواقع والاعيان الخارجية. والإمكان شيء يمكن الحصول عليه في موطن الذهن ووعاء التحليل. واولئك الذين يبحثون عن الإمكان في بطن الخارج وتجويف الواقع، سوف لن يحصلوا على شيء. هذا في حين يتحدث ابن تيمية عن الإمكان الخارجي، وإمكانية الحصول عليه عبر ثلاثة طرق ومنها العلم بالشيء نفسه، والعلم بنظير الشيء. ولم يلتفت الى حقيقة ان العلم بالشيء انما هو العلم بوجوب الشيء قبل ان يكون علماً بامكانه. وذلك لأن الشيء لا يخرج عن حالتين في عالم الخارج: اما أن يتصف بالعلة التامة أو أن يُطرح بدون علة. فاذا كان متصفاً بالعلة التامة، وقع في دائرة الامور الواجبة، واذا طُرح بدون علة، فكيف يمكن التحدث عن وجوده الخارجي؟ فنحن حينما ننظر الى العالم من منظار فلسفي، فلا بد لنا ان نقبل بأن ما هو موجود، لم يتحقق بدون نوع من الوجوب والضرورة، سواء كانت هذه الضرورة بالذات او بالغير.

فالشيء مادام غير ضروري من ناحية الذات ومن ناحية الغير، فلن يكون موجوداً. والاولوية ليست كافية من اجل الوجود، وما لم يصل الشيء الى مرحلة الضرورة، فلن يضع قدمه في ساحة الوجود. والامكان، سلب للضرورة، واذا لم تُطرح ضرورة الوجود، فكيف يمكن التحدث على صعيد العلم بوجود الاشياء الخارجية والعينية؟ والحقيقة ان ابن تيمية حين تحدثه عن الامكان الخارجي، أوضح مراده بشكل شفاف وبدون غموض، وأعرب عن اعتقاده بأن العلم بالمعاد ـ الذي هو أحد الاصول العقائدية ـ تابع للعلم بإمكان المعاد. وتحدث الله تعالى عن إمكان المعاد على أفضل وجه وفي أروع بيان. وانبرى الحكماء والمتكلمون لاثبات الامكان الخارجي للمعاد عن طريق الامكان الذهني، كما

حصلوا على الامكان الذهني عن طريق نفي الامتناع[١].

وانتقد الحكماء والمتكلمين ايضاً لأنه يرى بأن عدم امتناع أي من هذه الامور، قضية سالبة كلية، لا بد لادراكها من العلم بعموم النفي، ولا يُتاح تحصيل العلم بعموم النفي، كما انه أغلق هذا الطريق ايضاً بوجه الحكماء والمتكلمين على أساس ان هؤلاء ليس بامكانهم الادعاء بأننا «نحكم بإمكان الشيء، لأننا لا نملك العلم بامتناعه»، لأن عدم العلم بالامتناع، لا يستلزم اثبات الإمكان. ودليل ذلك هو أن الشيء يقع ضمن الامور الممتنعة بواسطة سلسلة من الامور الخفية. ولهذا فعدم العلم بالامتناع، لا يبرهن على الإمكان.

ولم يلتفت ابن تيمية الى ان العناوين الثلاثة أي الوجوب، والإمكان، والامتناع لا يفسر بعضها البعض الآخر، لانها عناوين متوازية ومعلومة لدى الانسان بنسبة واحدة. اي ان معنى الامتناع معلوم للانسان بنفس مقدار الوجوب والإمكان. ولهذا لا يمكن تعريف الممكن بالممتنع. كما ان ابن تيمية غفل عن عدم حاجتنا الى القيام باستقراء تام وكامل لكافة حالات عدم الامتناع من اجل درك معناه. ومن هنا فحينما نقول «المعاد غير ممتنع، ولا يلزم من تقدير وجوده محال» فلا يجب البحث عن كافة حالات عدم المحال عن طريق الاستقراء.

والخطأ الآخر الذي ارتكبه ابن تيمية ـ ويعد خطأً فاحشاً ـ هو استخراجه لمعنى الإمكان، من وجود الشيء، في حين ان الوجود، فرع على الإمكان، وما لم يكن الشيء ممكن الوجود، فلن يضع قدمه في عالم الوجود. اي أن كل شيء موجود في العالم، هو ممكن الوجود قبل ان يوجد. ومن هذا يتضح بأن ما أسماه ابن تيمية بالإمكان الخارجي، هو أمر مبهم وغير معلوم، ولم يجتهد في توضيحه وتفسيره.

وربما يقال هنا ان ابن تيمية حينما وضع الإمكان الخارجي في مقابل الإمكان الذهني، فهو يريد من ذلك ان الإمكان الخارجي موجود في الخارج، خلافاً

---

(١) المصدر السابق، ص ٣٠.

للإمكان الذهني. وللاجابة على ذلك يجب القول بأن وجود الإمكان في الخارج سيكون في هذه الحالة امراً محالاً وغير معقول، لأن الإمكان اذا كان له وجود في الخارج، فاما أن يكون ممكن الوجود أو واجب الوجود. وليس بامكان احد ان يقول بأن الممكن في الخارج، واجب الوجود، لأن هذا الكلام يستلزم الانقلاب في الذات. كما ان الإمكان اذا كان على شكل ممكن الوجود، فلا بد ان يواجه اشكالاً ايضاً، حيث سيكون امكان الممكن، ممكن الوجود ايضاً، الامر الذي سينتهي بهذه العملية الى التسلسل، ونحن نعلم ان التسلسل باطل، وكل ما ينتهي الى التسلسل باطل ايضاً.

ومن الامور التي دفعت بابن تيمية الى ارتكاب أخطاء فاحشة في القضايا الفلسفية هي انه لم يفرق بين المعقول الاول الذي يشمل ادراك ماهية الاشياء وبين المعقول الثاني. وقد فسّر الإمكان الذهني بالعلم بعدم الامتناع، ثم طرح قضية ان العلم بعدم الامتناع، قضية سالبة كلية، ولا بد من حصول العلم بكافة موارد عدم الامتناع ومصاديقه من اجل ادراك هذه القضية: «فمن اين يعلم أنه لا يلزم من تقدير وجوده محال؟ فان هذه قضية كلية سالبة فلا بد من العلم بعموم هذا النفي»[1]، فنرى انه ينظر الى العلم بعدم الامتناع كقضية سالبة كلية، ولا بد من العلم بكافة حالات عدم الامتناع من اجل ادراك هذه القضية. ومن الطبيعي ان العلم بكافة موارد عدم الامتناع، ليس بالامر السهل، وقلما يُتاح لاحد. وحينما يقدّم ابن تيمية العلم بعدم الامتناع على انها قضية سالبة كلية لا بد لادراكها، من العلم بكافة موارد عدم الامتناع، فهذا يعني ان الامتناع ومثل سائر الماهيات والمعقولات الاولية ذو افراد ومصاديق كثيرة جداً، ولا بد لادراكه كلياً من معرفة هؤلاء الافراد والمصاديق.

ولم يلتفت ابن تيمية الى ان الامتناع كالإمكان، معقول فلسفي ثان، والمعقول الفلسفي الثاني ليس ماهية كي يكون ذا أفراد عديدين في الخارج. فالمعقولات

---

(١) المصدر السابق، ص ٣٠.

الفلسفية الثانية ورغم الدور الرئيس الذي تلعبه في ايجاد الاوصاف لدى الموجودات الخارجية، الا انها لا تملك في الخارج مصداقاً لها بشكل مباشر، كما انها ليس لديها افراد عينيون كالماهيات. بعبارة اخرى يمكن أن نقول بأن المعقولات الفلسفية الثانية، تفتقد الماهية، ولهذا السبب لا يعد عالم الخارج وعاءً لوجودها.

وعلى ضوء ما ذكرنا، يمكن القول بأنه ليس من الضروري دراسة كافة حالات العلم بعدم الامتناع عن طريق الاستقراء، لأنه لا يترتب على الافراد والحالات، وانما يترتب على الحالات التي يحصل فيها العلم بعدم الامتناع. بعبارة اخرى اذا كان العلم بالكلي يُنتزع ـ في المعقول الاول ـ عن طريق العلم بالافراد، فالوضع في المعقولات الثانية يجري بشكل آخر. فاسلوب وجود وظهور المعقولات الثانية في اللوح الذهني وساحة ادراك الانسان، يختلف تماماً عما هي عليه في المعقول الاول. وهذا الاختلاف، ورد بشكل مفصل في الكتب الفلسفية، ولا مجال لنا لتناوله هنا.

بديل المنطق

لا يخفى على المطلعين على تاريخ علم الكلام ان أهل السنة قد اعتمدوا على النقل فقط في القضايا العقائدية قبل ظهور الاشاعرة، ولم يعتمدوا على الاستدلالات العقلية والفلسفية ولم يهتموا بها. وكان انتهاج هذا الاسلوب يجري في وقت نزعت فيه فئة من المسلمين نحو الفلسفة، وعزّزت عقائدها على أساس الاستدلالات العقلية. وانطلق ابو الحسن الاشعري في المرحلة الثانية من حياته وبعد عزوفه عن دائرة الاعتزال، نحو مناظرة المعارضين ومناقشتهم، وانبرى لمحاربة أهل البدعة بسلاح العقل والاستدلال. وظهر بين انصار الاشعري واتباعه افراد متحمسون للفكر والاستدلال. ولكي يبرهن هؤلاء على عقائدهم الدينية، ويحولوا دون ظهور أي نوع من الاشكال والشبهة، وجدوا أنفسهم مرغمين على وضع عدد من المقدمات العقلية التي تقوم عليها أدلتهم وآراؤهم. وهذه المقدمات عبارة عن: ١ ـ الجوهر الفرد أو الجزء الذي لا يتجزأ ٢ ـ الخلاء ٣ ـ العرض، ليس قائماً بالعرض ٤ ـ العرض لا يبقى على حال واحد خلال زمانين، وغيرها. وجعل المفكرون الاشاعرة هذه القواعد العقلية تابعة للعقائد الايمانية من حيث وجوب الاعتقاد بها. ويقوم هذا الفكر على أساس القاعدة القائلة بأن بطلان الدليل يؤدي الى بطلان المدلول. ولما كان لا بد من الاعتقاد بمدلول الادلة، فلا بد ايضاً من الاعتقاد بكافة المقدمات التي تتدخل في تبلورها. وقد اكمل المفكرون

الاشاعرة هذه الطريقة، حتى عُدت ضمن مجموعة افضل الفنون النظرية والعلوم الدينية. وعُرِفت على لسان اهل الاصطلاح بـ «طريقة المتقدمين».

ومن أئمة هذه الطريقة: القاضي ابو بكر الباقلاني (ت ٤٠٣ هـ)، وامام الحرمين الجويني (ت ٤٧٨ هـ). ولإمام الحرمين كتاب يدعى «الشامل»، انبرى فيه لشرح المسائل وتبسيطها. ثم ألف كتاباً آخر يدعى «الارشاد»، بنفس الاسلوب، وراعى فيه الايجاز. واتخذ الكثير من الناس من هذا الكتاب دليلاً لعقائدهم، وجعلوه مرجعاً يرجعون اليه. وأشار ابن خلدون (ت ٨٠٩ هـ) في مقدمته الى ذلك وأعرب عن اعتقاده بأن علم المنطق لم ينتشر بين المسلمين آنذاك على الوجه المطلوب، لأنه كان يُعد جزءاً من أجزاء الفلسفة، وكانت الفلسفة سيئة الصيت ايضاً، فانعكس ذلك على المنطق. ولهذا يمكن القول بأن طريقة قدماء الاشاعرة هي في الحقيقة بديل للمنطق، ودار فيها الحديث عن الاستدلال العقلي. ولم يستمر الوقت طويلاً حتى انتشر علم المنطق بين المسلمين، فتعرف عليه الاشاعرة بالشكل المطلوب، فأقصوا بديله، وأعادوه الى مكانه.

وأبو حامد الغزالي (ت ٥٠٥ هـ)، من الشخصيات الاشعرية الاولى التي أولت المنطق اهمية كبرى، وكشف عن اختلافه عن الفلسفة. كما سعى نحو رعاية القواعد والمعايير المنطقية خلال احتجاجاته واستدلالاته. وألف العديد من الكتب في المنطق حاول في بعضها ان يكشف عن المعايير المنطقية في القرآن الكريم[١]. ونجم عن رعاية القواعد المنطقية عند المفكرين الاشاعرة، إلغاء المبدأ الاساسي الذي اعتمدته طريقة القدماء. وأعلن هؤلاء المفكرون وانطلاقاً من هذه القواعد بأن بطلان الدليل، لا يُشعر ببطلان المدلول، حيث يمكن اثبات المدلول عن طريق دليل آخر. ولا ينسجم ما طرحه هؤلاء مع طريقة القدماء، ولهذا ظهرت الضرورة لتأسيس طريقة جديدة سميت بـ «طريقة المتأخرين». واقتفى آثار هذه الطريقة بعد الغزالي، الامام الفخر الرازي (ت ٦٠٦ هـ) وسائر

---

(١) لمزيد من التفاصيل، يراجع المنطق والمعرفة من وجهة نظر الغزالي، للمؤلف.

المتكلمين الاشاعرة.

ويرى ابن خلدون ان هؤلاء المتكلمين قد جمعوا في طريقتهم الجديدة بين الفلسفة والكلام، فاشتبه عليهم موضوع هذين العلمين. ودفع هذا الجمع والادغام بالبعض الى عدّ موضوع الفلسفة والكلام شيئاً واحداً[١].

وكان ابن تيمية يواكب قدماء الاشاعرة في تجاهل المنطق، بل وحتى رفضه، مع تجاهله ايضاً للمبدأ الاساسي الذي كانوا عليه. ولم يكن يؤمن بما قيل من أن بطلان الدليل، يُشعر ببطلان المدلول. وكان ـ وعلى العكس من قدماء الاشاعرة وطريقتهم ـ ليس فقط لا يعد بطلان الدليل مشعراً ببطلان المدلول، وانما كان يعد أيضاً بطلان المدلول، مشعراً ببطلان الدليل. وقد قلنا بأن قدماء الاشاعرة قاموا بتأسيس سلسلة من الاصول والقواعد اعتماداً على مبدأ «بطلان الدليل، يُشعر ببطلان المدلول»، وكان لهذه الاصول والقواعد تأثير عليهم من حيث نوع نظرتهم ونمط رؤيتهم الى العالم. وقلب ابن تيمية مبدأ قدماء الاشاعرة، واتخذ موقفاً معارضاً للحكماء والفلاسفة على صعيد تعارض العقل والنقل، اعتماداً على هذا القلب، فقال: «فان العقل يُعلم به صحة الادلة السمعية، فمتى بطلت بطل العقل الدال على صحة السمع، والدليل مستلزم للمدلول، ومتى انتفى اللازم الذي هو المدلول انتفى ملزومه الذي هو الدليل، فيبطل العقل وتناقضهم حيث أقروا بنبوات الانبياء ثم قالوا ما يوجب بطلانها»[٢].

ونجد انه قد عبّر عن المدلول والدليل باللازم والملزوم، فكشف بذلك عن ان العلاقة بينهما، علاقة استلزام. واذا كانت الادلة النقلية مدلولاً لازماً، والبراهين العقلية دليلاً ملزوماً، فلا بد أن تُعد الادلة النقلية من لوازم البراهين العقلية، كما يستلزم بطلان النقل، بطلان العقل ايضاً. واستند ابن تيمية على علاقة الاستلزام بين الدليل والمدلول وأفاد منها في اثبات ما كان يريد. كما طرح هذه القضية في

---

(١) مقدمة ابن خلدون.

(٢) درء تعارض العقل والنقل، ص ١٨١ و١٨٢.

موضع آخر وأكد على ان الملزوم الباطل، باطل دائماً، واللازم الحق، حق دائماً. واذا اعتبرنا البرهان العقلي ـ كدليل ـ ملزوماً، وصحة النقل ـ كمدلول ـ لازماً، فلا بد لنا أن نقبل بوجود اللازم ما دام الملزوم موجوداً، وبطلان الملزوم متى ما بطل اللازم. ومعنى هذا الكلام هو ان النقل لا يتحقق بدون العقل، وحينما يبطل النقل، يبطل العقل أيضاً.

ويذهب ابن تيمية الى ان الدليل يجر المدلول دائماً، وعكس ذلك ليس ضرورياً. ويلجأ لاثبات ما ذهب اليه بمثال فيقول بأن وجود المخلوقات دليل كبير على وجود الخالق، غير انه لا يلزم عدم وجود الخالق من عدم وجود المخلوقات[1].

وعلى ضوء ما ذُكر سلفاً، يمكن القول بأن ابن تيمية حينما يؤمن بأن الدليل يستلزم المدلول، فهذا يعني بأن النسبة بين المدلول والدليل، من نوع النسبة بين النتيجة ومقدمات القياس، لأن القياس ـ وطبقاً لاصطلاح اهل المنطق ـ قول مؤلَّف من قضايا تستلزم بذاتها قولاً آخر. والآن لو أدركنا بأن ابن تيمية يؤمن بأن البراهين العقلية دليل على صحة النقل، فلا بد أن نسلم بأن العقل لا ينفصل عن النقل، ومتى ما تحقق العقل، ظهر النقل ايضاً.

وهذا الكلام، ذو وقع مقبول عند كثير من الناس ويتميز باعتبار خاص، ولا يُعرف الى أي مستوى يحظى بالقبول عند ابن تيمية. ولكن الواضح هو انه يستخدم هذا العقل كآلة وأداة. اي انه يحافظ على وفائه للعقل ما دام يخدم مصالحه، كما انه يستخدمه لاثبات النقل والبرهنة على صحته، ويوليه الاعتبار على هذا الاساس. الا انه ما أن يبرهن به على صحة النقل، حتى يلقيه جانباً، ويعلن عن عدم حاجته اليه. بعبارة اخرى يمكن ان نقول بأنه يؤمن بأن صحة النقل بحاجة الى العقل على صعيد الحدوث، لكنه لا يرى أي حاجة اليه عند البقاء. وليس جديداً هذا الفهم للعقل والموقف منه، فهناك عدد كبير من المفكرين الذين لا يرجعون الى العقل الا عند الحاجة، ويتعاملون معه كأداة وآلة فحسب.

---

(١) درء تعارض العقل والنقل، ص ٤٢.

وكان عمرو بن بحر الجاحظ (ت ٢٥٥ هـ) من بين المفكرين المسلمين الذين كانوا يؤمنون بأن العقل والمعرفة يتصلان بالحاجات البشرية. وكان الجاحظ يرى بأن العقل تابع للاستطاعة، والمعرفة نتيجة من نتائج العقل. وهذا يعني ان المرء حينما لا يتمتع بالاستطاعة والقدرة، تختفي فاعلية العقل في وجوده، ويفنى أساس المعرفة لديه. وأوضح الجاحظ هذه الفكرة على لسان أحد الحكماء حينما سُئل متى بدأت التعقل؟ فأجاب: منذ أن وُلدت. وأدرك هذا الحكيم أن الناس ستستنكر ما يقول، ولهذا انبرى لتوضيح كلامه قائلاً بأنه حينما يبكي وحينما يجوع يبادر الى الطعام، ويسكت حينما يحصل على ما يريد. ثم يقول بأن حدود حاجاته هي هذه فحسب، ومن يدرك بأن حاجاته لا تخرج عن حدود تلبيتها وعدم تلبيتها، لا يحتاج الى العقل الا بهذا المقدار.

ومعنى هذا أن الحاجات الحياتية والطبيعية للطفل تتحدد على أساس مدى معرفته. وهذه المعرفة ليست سوى الشعور بما يريد وما يحتاج. وأطلق الجاحظ على هذه المعرفة اسم «العقل». وأولى اهتماماً بعد ذلك لقضية المجتمع الانساني معتقداً بأن حاجة الناس الى بعضهم، من الصفات اللازمة لطبيعتهم، وقد خُلقت في جوهر ذاتهم بشكل ثابت. وحينما يحتاج الانسان الى العقل والمعرفة في حدود حاجاته الحياتية، فالمجتمع الانساني له حاجات متجددة، وهي تقتضي ولا شك أدوات جديدة تساعد الانسان وتدعمه في الحصول على المعرفة في العالم الطبيعي والانساني. ويلي هذه المرحلة، مرحلة معرفة عالم الغيب والبارئ تعالى الذي سخر كافة الكائنات الجمادية والنباتية في العالم لارادة الانسان، كي يمكنه أن ينتفع بها خلال حياته في المرحلة الاولى، ويستدل بوجودها على وجوده تعالى في المرحلة التالية. وهنا تتجلى ضرورة المعرفة ـ بمعناها العام ـ للمجتمع البشري. ومعرفة الانسان تخرج آخر المطاف من مرحلة الربح والخسارة الدنيوية لتنتهي بمقام نيل السعادة، وهذا ما يرتفع بالانسان من درجة المعرفة الحسية الى درجة المعرفة العقلية. ويتمخض عن المعرفة العقلية ان الانسان لا يرضى على صعيد العلم والعمل الا بما يحقق له السعادة الابدية أو ينقذه من العذاب أو العقاب

الدائم[١].

ومن مجمل ما ذُكر أعلاه يمكن أن ندرك بأن الجاحظ يؤمن بنوع من الاتصال بين المعرفة والحاجات البشرية بحيث لا يمكن فصل احداهما عن الاخرى. كما يمكن أن نقول بأن المعرفة عند الجاحظ، ضرورة من الضروريات البشرية. وقد اخذ بعض المفكرين بهذه الآراء ايضاً من خلال الاعتقاد بضرورة كافة المعارف للطباع البشرية، وخروجها عن أفعال الانسان. والانسان من وجهة نظرهم لا يكتسب شيئاً غير الارادة، الا انها تُعد مصدراً لافعاله، بمعنى ان الافعال تنشأ عن الارادة بشكل طبيعي. بعبارة اخرى ان العمل الوحيد الذي يمكن أن ينهض به الانسان هو أن يريد. والجدير بالذكر ان ما ذكره هذا النفر من المفكرين حول الارادة، يختلف عما ذكره ابن سينا في هذا المجال، وسار عليه عدد كبير من العلماء لفترة طويلة. ويرى ابن سينا ان الارادة مسبوقة بالعلم والادراك، في حين لا يطرح هؤلاء مثل هذه الاسبقية، وليس من المستبعد أن يتقدم العلم على الارادة عندهم. في حين يرى بعض المتكلمين تقدم الارادة على العلم. اما الفلاسفة فيرون ان العلم يؤدي الى الارادة، في حين يرى بعض المتكلمين ان العلم يلحق بها.

وقضية هل العلم مقدم على الارادة ام ان الارادة هي التي تنظم العلم، من القضايا التي تكشف عن آثارها بين الأشخاص دائماً، وقلّما طُرحت بالشكل الذي ذكرناه، غير ان كتابات المفكرين تشير جيداً الى ان المواقف الفكرية والفلسفية على صعيد هذه القضية تعتمد أحد الجانبين.

فالجاحظ يرى ضرورة كافة المعارف من جهة، بينما يؤمن بأن وجود العقل يترتب على القدرة والاستطاعة من جهة اخرى. ولا يرى امتياز الانسان على الحيوان سوى في هذه القدرة والاستطاعة. ومتى ما وُجدت الاستطاعة، تحقق

(١) الاتجاه العقلي في التفسير، ص ٥٠ ـ ٥١.

العقل والمعرفة ايضاً. فالعقل عنده تابع للاستطاعة، والمعرفة نتيجة عقلية[١].

وللجاحظ آراء اخرى، لا بأس بالاشارة الى بعضها بايجاز. فهو يرى أن القرآن مخلوق ويؤمن بنفي الصفات وعدم خلود اهل النار في العذاب. وهذه القضايا، كانت من بين ما يطرحه المعتزلة، ولا نجد حاجة في التطرق اليها. وما نريد أن نؤكد عليه هو ما يتصل بالاستطاعة والمعرفة، والذي دعاه الجاحظ بالمعارف الضرورية. ولا بد من الاشارة الى ان المعرفة ذات اتصال كامل بالايمان، ولا يلاحظ اختلاف في الرأي بين المتكلمين المسلمين على هذا الصعيد. وعرّف كافة المتكلمين الايمان بأنه معرفة الله، وهم على اعتقاد بأن الكفر ليس سوى الجهل بالله تعالى.

وعلى ضوء تقسيم المتكلمين الى فئتين على صعيد قضية الجبر والاختيار، فمن الطبيعي جداً أن يبحثوا قدرة الانسان على المعرفة. ومن الواضح أن انصار فكرة الجبر قد رفضوا أي قدرة للانسان، للبرهنة على قدرة الله المطلقة، كما رفضوا بالنتيجة حتى قدرته على نيل المعرفة. ومن جانب آخر يرى مؤيدو فكرة الاختيار ان الايمان بالله، يعد من نوع المعرفة الثانوية، وأن بالامكان القول بأن المعرفة الثانوية تستحصل عن طريق النظر والالتفات. وهذا يعني ان المعرفة بوجود الله تعالى، تنتج عن فعل الانسان، ويمكن أن يعد هذا الفعل نظراً والتفاتاً. وما من شك بأن النظر والالتفات الى موضوع ما، يُعد من أفعال الانسان، ومن الممكن على هذا الاساس أن تتعلق به قدرته وارادته. وفي مقابل ما عُرِف بالمعرفة الثانوية، تحدث آخرون عن المعرفة الاولية، ولم يعتبروها ثمرة من ثمار النظر والاستدلال. وهذه المعرفة هي ذات ما طرحه المتكلمون تحت عنوان «المعرفة الضرورية».

ولا بد من الالتفات الى ان ما طرحه المتكلمون المسلمون الاوائل من «معرفة ثانوية» و«معرفة اولية»، يختلف عن «المعرفة الاستدلالية» و«المعرفة الشهودية»

---

(١) المصدر السابق، ص ٥٠.

اللتين اصطلح عليهما الحكماء والعرفاء. كما ان هناك تبايناً بين ما يصطلح عليه المتكلمون في هذا المجال وبين ما يُقال في مجال العلم الحصولي والعلم الحضوري. فهذه الفئة من المتكلمين تؤمن بانبعاث الادراك ـ الذي هو اول درجات المعرفة ـ عن حركة الحواس. فيمكن ـ على سبيل المثال ـ أن يُقال بأن ادراك الامور المرئية يتم عن طريق انفتاح العين ومواجهة الامر المرئي. وما ينجم من ادراك بفعل حركة الحواس، يؤلف جزءاً من الافعال المتولدة عن الطبع الذي هو مخلوق الهي. ولهذا السبب عارض المتكلم الكبير أبو اسحاق النـظّام (ت ٢٢٠ أو ٢٣٠ هـ) مفاد العبارة التالية «رأيتك لالتفاتي». فهو يؤمن بان الرؤية تحدث فقط لوجود مثل هذا الشيء في طبع البصر. بعبارة اخرى انه يؤمن بصدور الرؤية أو الادراك عن طبع العين الذي هو مخلوق الهي. اي ان ادراك الرؤية ـ طبقاً لرأي النظام ـ هو فعل الهي، لأن الرؤية فعل ينشأ عن طبع العين. وبما ان طبع العين مخلوق الهي، فالرؤية مخلوق الهي ايضاً. وما قيل في الرؤية ونشوئها عن طبع العين، يصدق ايضاً على المعرفة الكاملة ونشوئها عن القلب. بعبارة اخرى يمكن القول مثلما ان الرؤية، ثمرة حركة الحواس، كذلك المعرفة الكاملة ـ المتولدة عن النظر ـ ثمرة حركة القلب، وتتم بارادة الله، ولهذا يمكن عدّها فعلاً إلهياً. وللنظام موقف على صعيد العلم والادراك يختلف عن موقف الآخرين، ويتمثل في نظرته الى العلم كحركة من حركات القلب[1].

وعلى ضوء ما أشرنا اليه، يمكن ان نقول بأن الجاحظ لا يختلف عن النـظّام كثيراً، ولديهما آراء متقاربة جداً في قضية المعرفة. وسبق لنا أن ذكرنا بأن امتياز الانسان عن الحيوان عند الجاحظ ينحصر في القدرة والاستطاعة، مع ايمانه بترتب وجود العقل عليهما. والواقع ان الذين يعتقدون بترتب العقل على القدرة والاستطاعة، هم جزء من اولئك الذين يعتقدون بتقدم الارادة على الفكر. ومن الواضح أن كل شيء جائز وكل عمل مباح، في تقدم الارادة على الفكر. لأن

---

(١) المصدر السابق، ص ٥٠.

الاعمال طبقاً لوجهة النظر هذه تتم بمقتضى الارادة، وبما ان الارادة مقدمة على الفكر، فلا يجب البحث في الاعمال عن مناط العقل وملاك الفكر. وفي هذه الطريقة والمسلك بالذات، يسهل التناقض، ويسود الشك والسفسطة.

وينظر البعض الى الجاحظ كنموذج للسوفسطيين الاغريق في الحضارة الاسلامية، لاستدلاله على أحقية العديد من القضايا المتناقضة. فقد كتب على سبيل المثال رسالة في مدح الوراقين وذمهم. وأشار في مقدمة كتاب «البخلاء» الى ثلاث نحل أو عقائد منحرفة في المجتمع الذي عاصره، كان لها انصار ومؤيدون:

١ ـ أتباع خبّاب الذين أنكروا الغيرة، وحذوا حذو المزدكية في القول باشتراكية النساء.

٢ ـ اتباع «جهجاه» الذين ساووا الكذب في محله مع الصدق، بل وأفضل منه في بعض الاحيان. ويقولون: نسيتم مساوئ الصدق ومحاسن الكذب، ومتى ما دققتم بدون تحيز، فلن ترجحوا الصدق على الكذب، ولنظرتم اليهما معاً بعين واحدة.

٣ ـ اتباع «صحصح» الذين كانوا يرجحون النسيان على التذكر، والحمق على الذكاء، ويقولون بان حياة الحيوانات أجمل من حياة الانسان: الم تروا الى الحيوان كيف ينمو بسرعة في حين يعيش العاقل في العذاب دائماً بقلقه واضطرابه[1].

وأصاب الشك البعض في تفسير كلام الجاحظ هذا وقالوا: هل اراد الجاحظ بكلامه هذا أن يزيد معلومات القارئ ام اراد ان يلقي هذه الأفكار في ذهنه بشكل غير مباشر؟ ام انه كان يلاحق هدفاً خفياً أهم؟ ويبدو ان قاعدته الفكرية، كانت مؤثرة في طرحه لهذه العقائد والافكار، ولم يخرج بطرحه لها عن اطار مشربه.

كان الجاحظ من اوائل من أشار الى «الفعل المنعكس الشرطي»، وكان «الكلب» اول من لفت انتباهه على هذا الصعيد، وبذلك يكون كلب الجاحظ قد تقدم على كلب باولوف الروسي. فهو يقول بأنه قد حبس كلباً في البيت واغلق

---

(١) حياة وآثار الجاحظ، ص ٣٧.

الباب خلفه، فكان يرتفع نباحه في الفترة التي كان يعود فيها الطباخ من السوق ويحدّ فيها السكين لتقطيع اللحم اليه، معلناً بذلك النباح ان وقت طعامه قد حل.

والجاحظ اقرب الى الفلاسفة الطبيعيين من أي متكلم آخر، ويقول بصراحة بأن الدنيا آكل ومأكول. ولا بد للصياد أن يصيد. ولا بد لكل حيوان أن يأكل. وكل ضعيف يأكل الاضعف منه، وكل قوي هو طعام للاقوى منه، والناس بهذا الشكل أيضاً. ويذهب الجاحظ الى أبعد من ذلك في القول باصالة الطبيعة، فنقل عن عيسى عليه السلام انه قال: «الماء والخبز أبي وأمي». ويتصور الانسان ويصوره كالحيوان في غالب الاحيان. وليست هناك مؤشرات على بلوغ فكره وإحساسه لمرحلة العرفان الرفيعة[1]. ورغم هذا فهو لم يغص عميقاً في وحل التشاؤم، كما غاص المتنبي وأبو العلاء المعري. ورغم انه كمتكلم معتزلي، كان ذا ذوق عقلي وروح علمية، الا انه ونظراً لاعتقاده بترتب العقل على القدرة والاستطاعة، يُعدّ من بين من يولون أهميةً للارادة اكبر من العقل.

ولا ريب في ان الارادة حينما تتقدم على العقل، تعجز المعايير العقلية عن أداء دورها، مما يدفع بالانسان الى مزاولة الأعمال الغريبة. ويبدو كلام الجاحظ الغريب واعماله المثيرة للعجب، ذات صلة بنمط تفكيره على صعيد ترتب العقل على القدرة.

ولا بد لنا في نهاية هذا الفصل ان نشير الى رأي أحد قدماء المعتزلة في الجاحظ. فيقول ابو القاسم الكعبي البلخي (ت ٣١٠ هـ) ـ وهو من زعماء معتزلة بغداد ـ فيه: «ومما تفرد به، القول بأن المعرفة طباع وهي مع ذلك فعل للعارف وليست باختيار له. وهو يوافق ثمامة في انه لا فعل للعباد على الحقيقة إلّا الارادة»[2]. وطبقاً لرأي ثمامة بن أشرس النميري (ت ٢١٣ هـ) والجاحظ، فالعمل الوحيد الذي يؤديه الانسان، هو الارادة لا غير.

---

(١) المصدر السابق، ص ٤٠، ٤١ و٤٤.

(٢) باب ذكر المعتزلة من مقالات الاسلاميين، لابي القاسم البلخي، ص ٧٣، من مجموعة فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، تحقيق فؤاد سيد، ط تونس.

هل الترجيح عند الارادة ، صفة ذاتية؟

يرى بعض المفكرين الاسلاميين ان الترجيح عند الارادة، صفة نفسية، مع عدم وجود اي عامل مؤثر آخر في هذا المضمار. ويرى هؤلاء ان الترجيح عند الارادة، كالكشف عند العلم. فكما يتضح المعلوم وينكشف عن طريق العلم، كذلك يتم الفعل أو الترك عن طريق الارادة. ويرى هؤلاء ان الارادة حينما ترجح امراً مقدوراً على غيره، لا يمكن ان يقول أحد لماذا رجحت الارادة هذا الأمر على الأمر الآخر، لانها لو رجحت الأمر الآخر، لطُرح عين هذا السؤال ايضاً. ومن هنا فالارادة في الترجيح، ليست معللة بأية علة؛ وصفة الترجيح عندها، صفة ذاتية فحسب.

وينتقد البعض هذا الرأي ويقول: لا شك في ان الارادة ليست معللة بعلة في مبدأ الترجيح، إلّا انها حينما ترجح امراً معيناً ضد أمر آخر، لا بد وأن نقول بأن هناك دليلاً على ذلك. بعبارة اخرى يمكن القول: الارادة ليست معللة في الترجيح، وانما هي بحاجة الى علّة حينما ترجح أحد أمرين متساويين على الآخر. ولا بد من الانتباه الى ان تعلل الارادة في ترجيح أحد الأمرين المتساويين، لا يستلزم حاجتها في ذلك الترجيح الى علة. ولكي يكون هناك تصور واضح لهذه الفكرة نأخذ معنى الممكن كمثال. فالممكن يقع دائماً على حد سواء بين الوجود والعدم. ويمكن ان يقال بشكل جازم بأن الأمر الممكن لا يخرج عن حد الاستواء

أبداً بدون وجود مرجح ازاء طرف الوجود أم العدم. غير ان هناك قضية بديهية اخرى وهي ان تعلل الخروج عن حد الاستواء، لا يستلزم تعلل أصل معنى الإمكان.

وتناول ابن تيمية هذه القضية في كتاب «درء تعارض العقل والنقل»، وشبهها بموضوع الاختيار عند المعتزلة. وقال ان المعتزلة ترى ان الله تعالى قد خلق الانسان مختاراً. ومعنى الاختيار هو ان الانسان بامكانه ان يفعل فعلاً ما وأن لا يفعل فعلاً آخر. اي انه موجود يقوم بأحد الفعلين عن طريق الاختيار. وأشكل ابن تيمية على المعتزلة وتساءل: هل معنى ان الانسان قد خُلق مختاراً هو ان الله قد أعطاه أهلية الاختيار ام انه خيّره في القيام بالفعل الفلاني؟ وقال لو أنهم قد فسّروا الاختيار وفق الشق الأول لواجهوا المشكلة التالية وهي: ان اختيار الانسان لاحد الفعلين المتساويين بحاجة الى علة. ولو فسّروه وفق الشق الثاني للزم القول ان اختيار الفعل المعين، يتم من جانب الله ويجرى على يد الانسان[١].

ولسنا هنا في معرض الحديث عن الجبر والاختيار، وانما نريد ان نؤكد بأن بعض المفكرين يرى ان الترجيح عند الارادة، صفة ذاتية، في حين يرى آخرون كالجاحظ ان العقل والمعرفة تابعان للارادة.

ونستنتج من هذه المقدمات ان الدور الاساسي في أثناء العمل، يتعلق بالارادة، في حين لا ينهض العقل سوى بدور الوسيط الذي انخرط في خدمة الارادة. والعقل خلال هذه الحركة الفكرية، تابع للارادة التي تعد تعبيراً عن الحياة. وهذا النوع من الفكر الذي يؤشر على اسلوب فكري خاص، موجود بين المفكرين المسلمين، ولكنه لم يُكتب على شكل نظام منسجم متناسق.

وكنا قد شاهدنا فيما سبق نموذجاً من هذا النمط الفكري في آثار الجاحظ وثمامة ابن أشرس. غير انه لم يجد الفرصة للازدهار والتطور بعد ظهور ابن سينا وتبلور الفلسفة المشائية. ولا ريب في ان هذا النمط من الفكر، لا يحظى بتأييد الفلاسفة

---

(١) درء تعارض العقل والنقل، ص ٣٢٨.

المسلمين، ويواجه معارضتهم باستمرار. ورغم هذا، كان يأنس به بعض فلاسفة الغرب وينسجم مع تعاليمه. وقد رأينا في آثار بعض المتكلمين المسلمين تقديم الارادة على المعرفة والعقل، واعتبار الارادة تعبيراً عن الحياة.

وتكشف الآثار التي خلفها الفيلسوف الفرنسي المعروف هنري برغسون[١] (١٨٥٩ ـ ١٩٤١ م)، عن انسجامها مع هذه الافكار. ويستفاد من فلسفته ان فكر الانسان بالصورة المنطقية المحضة، عاجز عن ادراك ذات الحياة الحقة والمعنى العميق لحركة التحول. والانسان جزء من الحياة. والشيء الذي هو جزء من الحياة في ظل ظروف خاصة، كيف يمكنه ان يستوعب الحياة؟ وكيف يمكن للجزء أن يساوي الكل؟ فمن العبث أن نحاول وضع الكائن الحي في قالب أفكاره. وعلينا أن ندرك بأن القوالب أضيق كثيراً مما نضع فيها، ولا بد أن تتشقق في هذه الحالة. ويرى برغسون ايضاً ان ماهية الاشياء لا تخضع لرؤيتنا ولن تخضع لها. فنحن نسير أنفسنا بين العلاقات والارتباطات، والمطلق ليس ضمن اطار صلاحيتنا. وترفض نظريتا المعرفة والحياة انفصال احداهما عن الاخرى، ولا بد ان يكون بينهما التحام شديد، فتحرك احداهما الاخرى الى الامام بالاستعانة بعملية دورانية. وبامكانهما حل المسائل الكبرى التي تطرحها الفلسفة، من خلال اسلوب سليم[٢].

ورأينا في الفصل السابق كيف اعتمد الجاحظ كمفكر على قضية المعرفة، واعتبرها متصلة بالحاجات الحياتية. كما كان يرى ـ مثل برغسون ـ نظرية المعرفة ونظرية الحياة نظريتين لا تنفصل احداهما عن الاخرى. إلّا انه لم يقدم رأيه على هذا الصعيد ضمن اطروحة منظمة، في حين كانت فكرة برغسون تتميز بالاتزان والنظام. وذهب في كتابه «التطور الخلاق» الى القول بأن الحياة أوسع من الذكاء، لأنه يرى ان الذكاء يستند الى المكررات فقط. كما يرى ان الذكاء يشيح

---

(١) Henri bergson.

(٢) التحول الخلاق، ص ١٨ ـ ٢١.

عن لقاء الزمن، والعقل يتنصل عن الأمر السيال والمتحرك. والذكاء هو بالشكل الذي يجمّد كل شيء يلامسه.

ويرى برغسون ايضاً اننا لا نفكر في الزمان العيني رغم انه حياتنا. وحينما يقول بأن العقل يستند الى المكررات فقط، فانه يريد بذلك بأن ما يُدرك من الامور السيالة والمتحركة، يتعرض للانجماد. ولهذا يكون السيلان غير قابل للادراك من قبل العقل.

ويمكن ان تخضع للنقاش قضية هل ان المعرفة علة الحركة ام ان الحركة علة المعرفة. ويرى برغسون ان الحركة علّة المعرفة، والعقل لادراك النِسب. كما يرى ان عمل العقل، ايجاد الوحدة في الكثرة، ويلجأ الى ادراك الامور المنفصلة، وليس لديه تصور عن الاتصال، ولهذا السبب يبدأ دائماً من السكون، ويصنع الحركة من السكونات المتوالية. ولم يُصنع العقل للتفكير في التطور ـ بالمعنى الخاص للكلمة ـ أي حدوث التغيير كحركة خالصة. والتفكير ينشأ عن اعادة البناء. ونحن نُعيد البناء بدعم العناصر المعلومة ومن ثم العناصر الثابتة. والتحول الذاتي، شيء حينما نتصور اننا قد حصلنا عليه، ينزلق من بين أصابعنا ويسقط. ولهذا السبب بالذات يبحث العقل عن اعادة البناء دائماً. وتتم هذه الاعادة بدعم المعلوم عادة. ولهذا لا تظهر كل لحظة جديدة من التاريخ على يد العقل. فالحداثة الحقيقية والتحول الاساسي، كلاهما غير مقبولين من قبل العقل على حد سواء. ويرى برغسون ايضاً اننا ـ عدا في المنفصل ـ لا نستشعر الطمأنينة والهدوء لا في اللاحركة ولا في الموت. ويقول: من الممكن حذف الخواطر من الذهن، ولا يمكن حذفها من داخل الارادة[1].

والاهتمام بما ذكرناه، يكشف عن ان برغسون قد اعتمد الارادة والحياة، وابتعد عن العقل المنطقي. صحيح انه شغل مكانة مرموقة في تاريخ الفلسفة الغربية، إلّا اننا لو اعتبرنا الاستدلال المنطقي ضرورياً للفيلسوف، فلا بد من الاذعان بأنه يقع

(١) المصدر السابق، ص ٣١، ٧٨، ١٥١، ١٩٥، ١٩٩، ٢٠٢، ٢٠٣، ٢١٢، ٢١٤ و ٢١٥.

ضمن الفريق المعارض للفلسفة. فهو يقول: الوجود الذي نثق بأننا نعرفه أكثر من باقي الوجودات، لا شك انه وجودنا، لأن لدينا عن الموضوعات الاخرى مفاهيم يمكن أن نعدّها خارجية وسطحية. كما نراه يؤكد من جانب آخر على اننا لا يمكننا أن نضحي بالتجربة من أجل الزامات نظام فلسفي ما[١]. ووقف موقفاً سلبياً إزاء النظام الفلسفي المنظم، وتحدث عن تجربة الباطن، دون أن يُعرف مراده من هذه التجربة، وكيف يمكن التحدث عنها الى الآخرين. كما لا يعد بديهياً قوله «ان العقل لا يدرك السيلان والحركة المتصلة»، ولا مما يمكن اثباته بالبرهان. ولسنا بصدد نقد فلسفته ودراستها، لكن لا بد من الاشارة الى انه يقدم الارادة على العقل، ويعدها تعبيراً عن الحياة. وهو رأي شبيه بما لاحظناه في آثار الجاحظ وثمامة بن اشرس.

ولا ريب في ان الارادة عند البعض بمثابة مصدر الوجود، غير ان أحداً لا يشك بأنها جذب أعمى ومظلم نحو الحياة.

ويُعدّ المفكر الالماني الشهير «شوبنهاور»[٢] (١٧٨٨ ـ ١٨٦٠ م) من بين القائلين بتقديم الارادة على العقل، وأنها أساس الوجود. وسبق أن اوردنا قول برغسون التالي: «الوجود الذي نثق بأننا نعرفه أكثر من باقي الوجودات، لا شك انه وجودنا». ولا نشك بأن معرفة الانسان بوجوده، تُعد من المعرفة المباشرة التي لا واسطة فيها، ولا تلعب المفاهيم الانتزاعية دوراً مهماً فيها. بعبارة اخرى ان معرفة الانسان بذاته، تُعدّ من المعرفة الحضورية. ولا نريد ان نخوض في البحث المترتب على السؤال التالي: الى أي حد يتفاعل فلاسفة الغرب مع العلم الحضوري، بالشكل الذي طرحه الحكماء المسلمون؟ والذي نريد ان نؤكد عليه هنا هو ان بعض المفكرين الغربيين ينظرون الى الانسان ككائن مفكر فقط، وانه ليس سوى «مفكر محض». اما المعارضون لهذا الرأي فلا ينظرون الى الانسان

---

(١) التطور الخلاق، ص ٢٥ ـ ٦٩.

(٢) Arthur schopenhouer.

مجرد «كائن مفكر» أو «مفكر محض»، بل كفرد من المجتمع له جذور في هذا العالم، وتعتمد معرفته فيه على الجسم وتأثيراته. وتُعد التأثيرات الجسمية، نقطة بداية الادراكات الحسية، على اعتبار ان الحس أساس المعرفة، والجسم مفتاح يهيئ الانسان للمعرفة الموضوعية للعالم. ولا بد أن نعرف بأن الجسم يظهر لنا دائماً بصورتين مختلفتين هما:

١ ـ ظهور غير مباشر وبالواسطة.

٢ ـ ظهور مباشر وبدون واسطة.

والجسم في النوع الأول، موضوع بين سائر الموضوعات التي ندركها عن طريق التصور؛ والتطورات، شبيهة بالتطورات التي تحصل في سائر الموضوعات الحسية. ومن الواضح جداً ان مثل هذه الرؤية للجسم، رؤية سطحية تقوم من الخارج، ولا يمكن القول بأن الجسم لا يظهر لنا إلّا عن هذا الطريق فحسب.

والظهور الثاني يتم عن طريق التأمل والالتفات الباطني، حيث ندرك بشكل مباشر أن كافة المؤثرات والاعمال الباطنية، تعود الى شيء واحد، وهو الارادة. ويعود كل شيء ـ طبقاً لهذا الرأي ـ الى الارادة ايضاً. والبدن هو الآخر ارادة تحظى بالنظر من الداخل أو الباطن. ولا شك في ان الارادة حينما تحظى بالنظر من الخارج، ستكون بدورها جسماً. ولهذا تعد كل حركة جسمية، حركةً ارادية. وهنا تتساوى الارادة مع الجسم، او انهما بالأساس شيء واحد ذو مظهرين مباشر وغير مباشر[1]. ويُدعى المظهر المباشر بالارادة، والمظهر غير المباشر بالجسم أو البدن. وفعل الارادة، ليس سوى فعل الجسم، ولهذا السبب عُدّت الارادة والفعل شيئاً واحداً تفصل بينهما الرؤية العقلية.

والمحصلة التي يمكن ان نخرج بها هي: عدم وجود علاقة علية ومعلولية بين البدن والارادة، لأن العلة والمعلول يتحققان بين شيئين متمايزين، في حين لا يؤلف الجسم والارادة شيئين متمايزين.

---

(١) شوبنهار، ص ١٨٦ ـ ١٨٧.

وعلى ضوء ما ذكرناه، يعتقد البعض بأن الارادة، جوهرة وجود الانسان، وبامكان الشخص أن يدرك هذه الجوهرة الباطنية من خلال التأمل والاستقراء الباطني. وهذه الجوهرة هي الشيء الذي لا يفنى، ويُعد ـ في نفس الوقت ـ النواة الحقيقية للوجود في الانسان، وهي بايجاز: «شيء في ذاته».

وقد يُقال بأن «الشيء في ذاته» غير قابل للادراك، ولا يمكن ـ طبقاً لرأي الفيلسوف الالماني «كانت» ـ التحدث عن ادراك الامور، خارج دائرة المعقولات. وفي الاجابة على ذلك قيل: ورغم ان المعرفة الموضوعية والادراك الحصولي، لا ينتهي كل منهما الى «شيء في ذاته»[1]، طبقاً لنظرية كانت، لكن لا يمكن الزعم في نفس الوقت بأن «الشيء في ذاته» مجهول دائماً، ولا يوجد طريق آخر لادراكه. لأن هناك نوعاً آخر من المعرفة يساعد الانسان على ادراك «الشيء في ذاته». وهذا النوع من المعرفة هو ما يمكن ان يُسمى بـ«المعرفة المباشرة» أو «الادراك المباشر». وحينما نلقي نظرة من الباطن على ذاتنا، فلا نجد أنفسنا مجرد ذات مدركة فقط، وانما هي ايضاً موضوع معرفة الذات. وهذا يعني تحقق عنصرين أساسيين في المعرفة والشعور بالذات، الأول هو الذات المدركة، والثاني هو موضوع المعرفة أو الادراك. وهذا هو ما يستلزمه معنى الادراك والشعور بالذات، لأن الشعور بالذات نوع من المعرفة، والمعرفة لا تتحقق بدون عنصري العارف والمعروف. وهناك تباين في الآراء حول موضوع المعرفة على هذا الصعيد، غير ان البعض مثل شوبنهاور والسائرين على خطاه يعتقدون أن «الارادة» هي موضوع المعرفة في مجال الشعور بالذات. والارادة عند هؤلاء ذات طابع عام وتشمل العديد من المعاني ومنها: العزم، والرغبة، والامل، والخوف، والحب، والبغض، والالم، واللذة. واللذة ذات صلة بالارادة، لانها تنسجم معها، كما ان الالم يمثل حالة اللاانسجام معها.

وربما يُقال: هل ان المعرفة المباشرة التي يتمكن الانسان عن طريقها ادراك

---

(١) Noumenon.

الارادة، معرفة تامة وكاملة تنطبق مع «الشيء في ذاته»؟ ويجيب انصار مذهب الارادة بالنفي على هذا السؤال، ويقولون: الادراك بامكانه ان يكون كاملاً، إذا كان بتمام المعنى ومباشراً وبلا واسطة من كافة الجهات، غير ان ادراك الانسان للارادة، ليس من هذا النوع، لأنه ادراك يتحقق عن طريق عدة وسائط. فالارادة تخلق لنفسها جسماً، فتصل عن طريقه الى العقل الذي يتيح لها الاتصال بعالم الخارج، ثم يستطيع في نهاية المطاف أن يدرك نفسه بفضل هذا العقل وعن طريق التأمل الباطني المعبّر عن الارادة. ويرى أنصار مدرسة إصالة الارادة ان الانسان، ليس بسيطاً كاملاً ولا مطلقاً حتى حين الشعور بذاته وادراكها، لأنه حينما يدرك ذاته، يكون ذا جانبين:

١ ـ جانب مدرِك، وهو العقل.

٢ ـ جانب يمثل موضوع الادراك والمعرفة، وهو الارادة. والجانب المدرِك، ليس مدرَكاً أو معروفاً، لأنه لا تتعلق به المعرفة، اما ذلك الجانب الذي تتعلق به المعرفة، فليس بامكانه أن يُدرِك ويعرِف.

ويؤمن مؤيدو مذهب اصالة الارادة ان الادراك والشعور بالذات والذي يُدعى بالمعرفة الذاتية، أكثر اعتباراً من المعرفة الموضوعية التي تقوم بادراك الغير، لأن المعرفة الموضوعية مقيّدة بقيدي المكان والعلية، فضلاً عن قيد الزمان، في حين ان المعرفة الذاتية ـ أو الشعور بالذات ـ مقيدة بقيد الزمان فقط، ومتحررة من قيدي المكان والعلية. ويرى هؤلاء بأن قيد الزمان، قيد عام، يقيد كل معرفة وادراك، وحينما تُقسم المعرفة الى الذات المدركة أو العارفة، وموضوع الادراك، فهذا يعني انها غير متحررة من قيد الزمان. وعدم تحررها يعني اننا غير قادرين على معرفة الارادة إلّا في صورة الافعال المفردة والمتوالية. بعبارة اخرى: ليس بامكاننا ادراك الارادة كما هي في حد ذاتها، بل ان ادراكنا لها يتخذ شكل العلم بالافعال المفردة والمتوالية. ولهذا السبب ليس بامكان الانسان أن يعي خُلقه وطبعه مسبقاً. ولا يتحقق علم الانسان بخُلقه وطبعه إلّا عن طريق التجربة وفي ميدان العمل. ولا

ريب في ان هذا النوع من المعرفة يؤلف صورة ناقصة من المعرفة، ولا يمكن عدّها معرفة كاملة قط.

ويعتقد شوبنهاور وأتباعه اننا بهذه المعرفة الناقصة يمكن ان نعلم «الشيء في ذاته»، رغم انها لا تعد معرفة كاملة! والدليل على ذلك هو ان هذا النوع من المعرفة الباطنية، نقطة تعمل على ايجاد الاتصال بين الظاهر و«الشيء في ذاته». بعبارة اخرى يمكن ايجاد اتصال بين الظاهرة والشيء كما هو في ذات نفسه عن طريق المعرفة الباطنية، رغم ان هذا الاتصال لا يعدّ سوى معرفة ناقصة[١].

وعلى ضوء ما تمت الاشارة اليه، يرى الفيلسوف الالماني شوبنهاور أن العقل تابع للارادة، وأن الذهن أو القوة العقلية هي بالأساس أو بالدرجة الأولى خادمة للارادة. وكان قد ألّف كتاباً ابان شبابه يحمل عنوان «العالم كالارادة والعرض» حمّله ما لديه من افكار وآراء ظل مصراً عليها في المراحل التالية من عمره.

ولا بد من الانتباه الى ان الارادة ليست سوى حركة عمياء نحو الحياة، ولو اعتقدنا أن العقل والدراية تابعان ومطيعان لهذه الحركة العمياء، فهل بامكاننا ايجاد نظام فلسفي منظم ومنسجم؟ وما يثير الاستغراب هو ان شوبنهاور سعى للحصول على ادراك متناسق ومنسجم عن التجربة الانسانية، كي يقوم على أساسها بتأسيس نظام فلسفي كامل. انه يرى ان العقل تابع للارادة، غير انه يؤكد ايضاً على ان العقل بوسعه ان يدرك الارادة عن طريق التأمل الباطني.

والقضية التي لا بد من الانتباه اليها هنا هي ان الادراك لا يمكن ان يحصل بدون الاشراف والاحاطة. ولو كان العقل وبما يملكه من قابلية على الادراك، مشرفاً على الارادة ومحيطاً بها، فكيف يمكن عدّه تابعاً لها وخادماً، مع وجود بديهية تقول بأن المحيط أفضل من المحاط. فحينما يمكن للعقل أن يدرك الارادة، فلا بد أن يحللها، وحينما يحللها، فلا بد انه محيط بها، وحينما تتحقق الإحاطة، فلن يكون المحيط تابعاً للمحاط أبداً.

---

(١) شوبنهاور، ص ١٩٠.

تقدم الارادة وجواز الجزاف

رأينا من قبل ان بعض المفكرين المسلمين يرون ان الترجيح عند الارادة، صفة نفسية غير قابلة للانفصال. وكان أغلب هؤلاء المفكرين، من المتكلمين، وكان الذي يدفعهم لمثل هذه الافكار تبرير حدوث العالم في الزمان. واعتمد المتكلمون برهان الحدوث ـ أكثر من اي برهان آخر ـ لاثبات الصانع، واكدوا على عدم وجود أي شك في ان العالم حادث، ومن الطبيعي أن كل حادث بحاجة الى مُحدِث. واذا كان مُحدِث العالم ومُظهره، هو الظاهرة نفسها، فلا بد لهذه الظاهرة من مُظهر ايضاً، وهكذا، حيث ينتهي بنا الأمر الى الدور والتسلسل. وبما ان بطلان الدور والتسلسل أمر جازم، فلا بد إذن أن يكون العالم حادثاً، ويعتمد على صانع قديم يحتاج اليه. وطرح الفلاسفة اشكالاً على هذا البرهان كان مثار نقاشات طويلة، خلاصته هي: ان حدوث العالم يعني انه قد تحقق في لحظة من الزمن. واذا كان تحقق العالم ممكناً في لحظة قبل تلك اللحظة ايضاً، فما هو مرجّح وقوع العالم في تلك اللحظة المعينة؟

وللاجابة على هذا الإشكال، دار الكثير من النقاش والبحث، إلّا ان اغلب المتكلمين يؤمنون بأن مرجّح وقوع العالم في تلك اللحظة المعينة، هي ارادة الله نفسها. اي ان الترجيح بالنسبة للارادة، صفة نفسية لا تنفصل. ويرى بعض المتكلمين ايضاً بأن وقوع العالم قد تخصص لذات الوقت الذي وقع فيه، وقالوا بتعذر وقوع العالم في غير اللحظة التي وقع فيها، حيث لم يكن وجود للوقت قبل

الوقت الذي ظهر فيه العالم الى الوجود. وممن قال بهذا هو أبو القاسم الكعبي البلخي، والذي يُعدّ من أذكى المتكلمين في العالم الاسلامي. وقد أشار نصير الدين الطوسي الى هذا المتكلم الكبير في موضعين، وأورد آراءه في كتاب «شرح الاشارات»، ومما نقل عنه، قوله التالي: «وفرقة قالوا بتخصصه لذات الوقت على سبيل الوجوب، وجعلوا حدوث العالم في غير ذلك الوقت ممتنعاً، لأنه لا وقت قبل ذلك الوقت. وهو قول أبي القاسم الكعبي البلخي ومن تبعه»[1].

ولا يؤمن الكثير من الاشاعرة بلزوم تخصص وقوع العالم في وقت معين، ويرون ان الفاعل المختار بامكانه انجاز أحد عمليه المقدورين بدون أي مرجّح أو مخصص. بعبارة اخرى انهم أجازوا الترجيح بدون مرجح، وتشبثوا ببعض الامثال المعروفة. ومن أمثالهم التي استندوا اليها قولهم بأن الشخص الظامئ حينما يجد أمامه كأسين من الماء متساويتين من جميع الجهات، فانه ينتخب احداهما ويشربها دون ان ينتظر المرجح. ويصدق هذا الأمر ايضاً على الشخص الجائع وقرصي الخبز المتساويين في كل شيء، كما يصدق ايضاً على الشخص الهارب من خطر جدي يلاحقه ويجد امامه طريقين متشابهين. وهناك أقوال وآراء عديدة على هذا الصعيد، لا مجال لذكرها.

وهناك تباين في مواقف المتكلمين على هذا الصعيد، غير ان الحقيقة هي عدم وجود تباين بين من ينكر لزوم تخصص وقوع العالم في وقت معين، وبين من يؤمن بأن الترجيح صفة ذاتية للارادة، حيث ان الذي يؤمن بذاتية ترجيح الارادة، لا يتحدث عن الترجيح خارج الارادة. ومن ينكر لزوم تخصيص وقوع العالم في وقت معين، لا يظل بانتظار المرجّح. وهذا يعني ان الطائفتين تجيزان الترجيح بدون مرجّح، وهذا يعني جواز الجزاف في القول.

ومن يجيز الترجيح بدون المرجّح ويأخذون بالجزاف في القول، يُعدون ضمن الفئة التي تقدم الارادة على العقل. ورغم ان تقدم الارادة على العقل، لم يُطرح

---

(١) شرح الاشارات والتنبيهات، ج ٣، ص ١٣١.

بشكل صريح من قبل المفكرين المسلمين، غير ان بعضهم اتخذ مواقف أو أطلق كلاماً يدل ولا بد على تقدم الارادة على العقل. وفي الصراع الطويل الذي احتدم بين الاشاعرة والمعتزلة، كان محوره قضية هل ان الارادة متقدمة على العلم أم ان العلم متقدم على الارادة.

والمتكلمون المعتزلة يرون ان الاحكام الالهية تابعة للمصالح والمفاسد في نفسها، ويؤمنون ايماناً راسخاً بالحسن والقبح الذاتيين. في حين أنكر الاشاعرة الحسن والقبح الذاتيين، وتبعية الاحكام الالهية للمصالح والمفاسد في نفسها. وترى هذه الجماعة انّ المصالح صادرة عن الاحكام الالهية وتابعة لاوامر الله. ومن يرى ان المصالح والمفاسد، تابعة للاحكام، فمعنى كلامه ان الارادة مقدمة على العلم. وتقدم الارادة على العلم لا يحظى بأهمية خاصة بين المتكلمين المسلمين فحسب، بل له الكثير من المؤيدين بين المفكرين الغربيين.

ويعد الفيلسوف الالماني شوبنهاور، من أكثر المتحمسين لفكرة تقدم الارادة على العلم والعقل. ويرى ان الارادة أسمى بكثير من العلم، لوجود تقيد في العلم والعقل، في حين ان الارادة غير مقيدة ابداً. وتناولت فلسفة ديكارت هذه القضية وتحدثت عن تقيد العقل وعدم تقيد الارادة. ويؤمن ديكارت ان مصدر الخطأ يكمن في عدم انطباق مفاد العلم والادراك مع الارادة البشرية. بتعبير آخر: ان ما يعلمه البشر أقل مما يريده، ولا ينطبق معه في نهاية المطاف. ولا مجال لهذا الخطأ فيما يتعلق بالله تعالى، لأن علمه يقوم على ارادته، وهو يخلق كل ما يريد. ومن هنا، تُعد الارادة أزلية بلا نهاية، إلّا ان كافة الحقائق، مخلوقة من قبل الله تعالى. ويشمل هذا الكلام، الحقائق البديهية والضرورية أيضاً. ويرى ديكارت ان الحقائق البديهية والضرورية، ليست أزلية ايضاً، لأن الله أراد ان لا يكون هناك جبل بلا واد، ولا ماء بلا رطوبة. والله تعالى هو الذي اراد ان يكون العدد «٤» زوجياً، والكل اكبر من الجزء، وغير ذلك. ويمكن القول وفقاً لرأي ديكارت ان الارادة تعمل كما يحلو لها، وليست بحاجة الى مرجّح في عملها.

وهذه الفكرة، هي نفسها التي اتخذها المتكلمون الاشعريون أساساً لعملهم.

وعلى هذا الأساس يعدّ تقدم الارادة على العقل والعلم، ذا خلفية طويلة، وليس قضية جديدة. إلّا ان اسلوب بحث الفيلسوف شوبنهاور ونمط حديثه يتميزان بطابع جديد، وقلّما تُلاحظ الادلة التي أقامها في هذا المجال، في آثار الآخرين. وقد قال بشكل صريح ان الارادة، أولية وجوهر، والعقل، ثانوي وعرَض. وعرّف الارادة على انها شيء في نفسه، بينما قدّم العقل على انه ليس سوى أمر ظاهري. وأورد العديد من الادلة للبرهنة على ما ذهب اليه وهي:

١ ـ حينما ننظر الى معرفة الانسان، نجد ان الارادة، قد تعلق بها الادراك بشكل مباشر وبدون واسطة. ولا شك ان الأمر المدرِك سيتحقق هنا ايضاً، لأن الادراك لا يتحقق بدون المدرِك والمدرَك. وعلى هذا الأساس يلعب العنصر المدرِك والعنصر المدرَك دوراً أساسياً في تحقق المعرفة. غير ان العنصر المدرَك ـ الذي يؤلف موضوع المعرفة ـ ذو اهمية جوهرية، في حين يتميز العنصر المدرِك بدور ثانوي. بعبارة اخرى: الارادة كالجسم الذي يبعث الضوء بحد ذاته، في حين ان العنصر المدرِك بمثابة الجسم الذي يعكس الضوء فقط. ولو شبهنا الادراك والمعرفة بشجرة، فستكون الارادة بمثابة جذورها، والعقل بمثابة أغصانها. ويؤمن شوبنهاور: مثلما ان الغصن الكبير يستند الى جذر كبير، كذلك الملكات العقلية في العالم الانساني، لا بد وأنها تستند الى ارادة قوية صلبة.

٢ ـ يرى شوبنهاور ان الادراك والشعور في الحيوانات، يظهر على شكل «الرغبات». والحيوان يشبع ويجوع، وقد يغضب أحياناً وقد يتحرك بهدوء في احيان اخرى. والحب والعداء، من الحالات التي يمكن مشاهدتها فيه. واذا أدركنا ان هذه الحالات، مشتركة في كافة الحيوانات، لادركنا ايضاً أن الرغبات تؤلف أساس وجوهر الادراك والشعور في عالم الحيوان. ولا ريب في أن شعور الحيوانات وادراكها ليس في مستوى واحد، إلّا ان مصدر الادراك الحيواني، شيء آخر غير الارادة. وهذه القضية قابلة للادراك فيما يخص غير الانسان، إلّا ان الوضع شيء آخر، حينما يتعلق الأمر بالانسان، حيث ان العمل بمقتضى العقل، هو الشيء الوحيد الذي يميزه عن سائر الحيوانات. ويقول شوبنهاور: حينما نعتبر

الارادة جوهرة أصيلة وأولية عند الحيوان، فلا بد لنا ان نسلّم بأن العقل الانساني، عنصر اضافي وثانوي، ولا سبيل امامنا سوى اعتباره أداةً لا غير. ويؤمن بأن العقل يلعب في حياة الانسان نفس الدور الذي يلعبه الجناح والريش في حياة الطيور، والمخلب والمنقار في حياة الطيور الجارحة، والقرن القوي في حياة الثور. ويقترب شوبنهاور من خلال آرائه هذه من مذهب اصالة صلاح العمل الى حد ما، ويرى العقل أداةً للارادة والعمل. وقد طُرح مذهب اصالة الصلاح العملي أو المذهب العملي من قبل ويليام جيمز تحت عنوان «البراغماتية[١]» أو «الذرائعية»، ووجد انصاراً له.

٣ ـ ومن اجل أن يدعم شوبنهاور رأيه في الارادة، أولى اهتماماً لسلسة المراتب في عالم الحيوان، وقال: حينما نلقي نظرة على مختلف انواع الحيوانات الراقية والواطئة، ندرك بسهولة اننا كلما هبطنا من الراقي الى الواطئ، هبطت درجات العقل والادراك ايضاً. ولو شبهنا سلسلة مراتب الانواع الحيوانية بسلّم، لوجدنا الانسان يقف على أعلى درجة فيه، حيث يستخدم العقل والاستدلال. إلّا اننا حينما نهبط درجات هذا السلم درجةً درجة، يهبط الذكاء والعقل درجة درجة، حتى يصل الى ادنى مستوى له. وتتمتع الحيوانات من جانب آخر بالارادة، إلّا اننا لا نجد هبوطاً فيها مع هبوط درجة الحيوان. أي ان الارادة متساوية في كافة الحيوانات، والتعلق الشديد بالحياة، يُعد من مظاهر الارادة، ونلاحظ هذا التعلق واحداً في انواع الحيوانات كافة.

التعلق بالحياة عند الحشرة الصغيرة، بنفس حجم قوة التعلق بالحياة عند الانسان. ولا يوجد هناك أي تباين بين ارادة الحياة في الحشرة وبين ارادة الحياة في الانسان. واذا وُجِد تفاوت ما، فهو يتعلق بموضوع الارادة والباعث، لا بشيء آخر. والارادة ـ من وجهة نظر شوبنهاور ـ أمر بسيط، ليس له درجات في حد ذاته وجوهره. وحينما تعمل الارادة، تعمل بكافة طاقتها الوجودية. ويتصل

---

(١) Pragmatism.

الاختلاف في درجة الارادة بالموضوع وباعثه، في حين ان جوهر الارادة، مجرد عن كل اختلاف وتفاوت. بينما نجد اختلافاً كبيراً في الدرجة على صعيد العقل، ولهذا يواجه الاستدلال والادراك العقلي الكثير من المشاكل باستمرار، ولهذا السبب ايضاً يحتاج العقل والاستدلال الى تهذيب وممارسة دائماً، في حين لا تحتاج الارادة الى ذلك.

٤ ـ يؤكد شوبنهاور بعد النقاط السابقة على ان العقل يعتريه الإعياء والكلل بفعل الجهد والاجتهاد والاستدلال الكثير والرعاية الدقيقة لشروط مثل هذه الاعمال. في حين ان الارادة لا تقبل الكلل ولا تعرف الملل في عملها، حتى اننا يمكن ان نقول: لولا الارادة لانغمر العقل في الانهاك والتعب. ومن هنا عرّف بعض المفكرين الانسان بالحيوان الذي يُنهَك. وواضح ان نهك الانسان، ناجم عن عقله، ومن الطبيعي ان الذين يمارسون الاعمال العقلانية باستمرار، يعتريهم الاعياء بسهولة، وتبرز حاجتهم الى الاستراحة والهدوء. وما أكثر اولئك الذين أُصيبوا في نهاية المطاف بنوع من عدم التعادل والتوازن بفعل الاعمال العقلية الشديدة. في حين لا نجد مثل هذه الظاهرة على صعيد الارادة، ولن نجد من يشعر بالاعياء بفعل استخدام الارادة، لانها تتحرك الى الامام باستمرار، وتمارس عملها بشكل دائم. ولا يحول دون عمل الارادة ونشاطها، التقدم في السن والشيخوخة. بل ان التجربة تكشف عن ان الانسان عند الشيخوخة يزداد إصراراً على طلباته، ويبذل جهوداً اكبر من أجل تحقيقها.

ويلاحظ وجود حديث اسلامي ينسجم بشكل كامل مع ما ذكر هنا يقول: «يشيب ابن آدم، وتشبّ فيه خصلتان: الحرص وطول الامل». وليس هناك شك في أن هاتين الخصلتين ترتبطان بالارادة، وليستا من شؤون العقل.

٥ ـ وعلى ضوء ما ذُكر حتى الآن، قارن شوبنهاور بين العقل والارادة، ثم طرح السؤال التالي: من منهما يتميز بأهمية اكبر؟ ويرى ان العقل ليس بامكانه أن يؤدي مهامه الأساسية بشكل كامل، ما لم تساعده الارادة في ذلك. في حين تستمر الارادة بعملها دون مساعدة العقل، ولا تحتاج اليه في تأدية مهامها.

والدليل على ذلك هو أن بعض أحوال الارادة كالشهوة والعواطف، قد تقيم العراقيل في طريق العقل فتحول دون قيامه بأي نشاط. وحينما يمر الانسان بظروف عاطفية حرجة أو يجابه أزمة من الازمات، نراه يعجز عن التفكير الصحيح. فالهدوء أمر ضروري للتفكير، وهو لا يُتاح إلّا اذا صمتت الارادة، وتوقفت عن العمل.

٦ ـ يمكن أن نقول استناداً الى ما سبق ذكره بأن الارادة ورغم قدرتها على خلق الكثير من المشاكل للعقل والحيلولة دون فعاليته، بامكانها ايضاً أن تنطلق لدعم العقل وتسارع الى اعانته في الاعمال المهمة. ولا ريب في أن الشوق والعاطفة حينما يُضافان الى الادراك، تعظم قوة الادراك وتتحرك نحو التعمق. ولهذا السبب بالذات قيل: الحاجة أُم الاختراع. ولا يوجد أحد ينكر ما للشوق والارادة من تأثير كبير على تعزيز الفهم والتذكر. وهناك الكثيرون الذين ينكرون عكس هذا القضية، فيشككون في تأثير العقل على تعزيز الارادة[١].

٧ ـ من الممكن أن يُقال بأن الارادة ورغم ما يُنسب اليها من قوة وشوكة، إلّا انها تصدر عن العقل وتقع تحت هيمنة الادراك. ويقول شوبنهاور: لو كانت الارادة صادرة عن العقل، لوجب أن يرافق شدة الارادة، شدة المعرفة، في حين ان واقع الحال، على العكس من ذلك تماماً، لأن الكثير من الناس لديهم ارادة صلبة وقوية، إلّا انهم من حيث الذهن والادراك، على درجة واطئة جداً. ولا شك في ان هذا النوع من الاشخاص، مصدر للمشاكل، ومن الصعب التفاهم معهم. ولهذا السبب نجد في كثير من النقاشات والسجالات، امتناع أحد الجانبين المتناقشين عن قبول رأي الجانب الآخر واصراره على معارضته، وتعنته في رأيه، رغم ما للجانب الآخر من أدلة قوية وحجج دامغة، وهذا يعني ان الجانب الأول ورغم ما لديه من ارادة قوية، إلّا انه ضعيف من حيث العقل.

٨ ـ من الادلة التي جيء بها لإثبات تقدم الارادة على العقل هو اننا حينما نهتم

---

(١) شوبنهاور، ص ١٩٩ و ٢٠٠.

بمحاسن العقل ومساوئه، ونقارنهما بمحاسن الارادة ومساوئها، يتضح لنا عدم وجود أي انسجام بين محاسن العقل ومحاسن الارادة، وكذلك بين مساوئ العقل ومساوئ الارادة. وهذا يعني ان بامكان المرء أن يحمل في وقت واحد محاسن العقل ومساوئ الارادة.

وهناك مثال تأريخي على هذا الصعيد يتصل بشخصية المفكر الفرنسي الشهير فرانسيس بيكن. فقد قيل عنه انه كان ممتازاً وبارزاً من حيث الادراك العقلي، في حين كان منحطاً وضعيفاً من حيث الارادة والعلاقة مع الناس فالعلاقات الحسنة مع الناس تقوم على أساس الحب والتآلف بين القلوب، لا على أساس الانسجام بين العقول.

٩ ـ والدليل الآخر للبرهنة على تقدم الارادة هو ما قيل من ان العقل يحكم بأن اللاحياة أفضل من الحياة السيئة المضطربة، ولكن قلّما نجد من ينقل هذا الحكم العقلي الى ساحة العمل والتطبيق. فأغلب الناس مستمرون على حياتهم المضطربة اللامطلوبة وملتصقون بها. ومصدر هذا الالتصاق بالحياة هو الارادة لا غير. فارادة الحياة، ارادة عمياء، لا تفهم لغة الاستدلال العقلي. ولو قامت الحياة على اساس العقل، لسرعان ما حرر كل فرد نفسه من قيد الحياة. ويرى شوبنهاور ان انتحار الاشخاص يتم بايحاء من العقل، ولهذا تتقدم ارادة الحياة ـ التي تعمل على بقاء الحياة ـ على العقل. ولا يدرك الانسان الالتصاق بالحياة عن طريق العقل، وانما يكمن هذا الالتصاق في أعماق الروح، وهو ما نسميه بالارادة.

١٠ ـ والدليل الاخير لاثبات تقدم الارادة هو القول بأن العقل لا يعمل بشكل متواصل في وجود الانسان، لان المعرفة تنقطع عند النوم، ولا يتحقق عمل الادراك العقلي، في حين أن وظائف الحياة الجسمانية وفعالية الارادة، تتواصل حتى عند النوم. والوقت الوحيد الذي تتوقف فيه الارادة، هو حينما يفقد الانسان حياته. وهذا يعني ان الارادة ومحاكاةً منها لطبيعتها الأولية، تعيش في حالة فعالية دائمة، وليست بحاجة الى الامور التي خارج نطاق وجودها. والنتيجة التي يمكن ان نخرج بها من هذا الكلام هي ان عمل العقل، عمل ثانوي، ويتحقق بعد الارادة

دائماً.

ومجموع ما تم ذكره حتى الآن، أدلة وبراهين تكشف ـ حسب رأي شوبنهاور ـ عن تقدم الارادة على العقل[١]. ويكون قد شطب شوبنهاور من خلال نظريته هذه على العقل والمعقول، ومهّد الأمر لغير المعقول. أي انه بآرائه هذه قد أعطى للارادة السيادة في حياة الانسان وفي كل الوجود. كما اعترف بأن الارادة عمياء، وليس هناك شك بأن الاعمى لا يسير إلّا في الظلام والظلمات. وتركت آراء شوبنهاور آثارها على الكثير من المفكرين الغربيين، وأضحت ارادة الانسان العمياء أساساً لكافة الامور لديهم. وهناك احتمال كبير بتأثر فرويد[٢] (١٨٥٦ ـ ١٩٣٩ م) في نظرية «اللاشعور» ويونغ[٣] (١٨٧٥ ـ ١٩٦١ م) في نظرية «التحليل النفساني»، بهذا النوع من الافكار.

وسبق أن قلنا في بداية الدراسة بأن بعض المتكلمين الاشاعرة يعتقدون بأن الترجيح لدى الارادة، صفة نفسية لا يمكن أن تنفصل عنها، ولهذا كان لا بد لهم من تجويز القول بالجزاف. ولم يتحدث هؤلاء عن عمى الارادة، إلّا انهم وحينما تنتهي افكارهم الى جواز الجزاف في القول، فلا بد أن تكون عاقبتهم الدخول الى عالم مظلم. فجواز الجزاف في القول يعني ان الملاكات والمعايير العقلية لا تؤلف أساس الامور. وحينما لا تتحقق الملاكات العقلية، تجري حركة الامور بلا ملاك أو معيار متخبطةً في الظلام. فتقدم الارادة على العقل، يعني ان القوانين العقلية ليس بامكانها أن تهيمن على الارادة، ولن تقوم الارادة في هذه الحالة على أساس رصين محكم، ولن تعرف معنىً ومدلولاً للنظام وغايةً للاشياء.

وعلى ضوء ما تقدم يمكن أن نقول بأن اصالة الارادة وتقدمها على العقل، ليست بالمسألة الجديدة، وحظيت باهتمام بعض المفكرين في العصور السالفة. وما

---

(١) شوبنهاور، ص ٢٠٢.

(٢) Sigmund Freud.

(٣) Carl Gustar Jung.

يحظى بالاهمية هذا اليوم هو هل يمكن أن تتحقق الارادة بدون نوع من الادراك أم لا؟ ويُطرح هذا السؤال ايضاً حول العلم والادراك ايضاً: هل يتحقق العلم والادراك بدون نوع من الارادة؟ ويأخذ هذا السؤال طابع الجد حينما نعتبر العلم والادراك حيثاً التفاتياً. فحينما يعرّف الحكماء المسلمون العلم كحقيقةٍ ذات إضافةٍ، فهذا يعني انهم يعتقدون بتدخل الحيث الالتفاتي في حقيقة العلم. ولو ادركنا أن الحيث الالتفاتي يتضمن نوعاً من الارادة، فلا بد أن نعترف بوجود نوع من الارادة في العلم والادراك. ومن جانب آخر الارادة الانسانية مسبوقة عادة بباعث لا يمكن ان نعدّه خالياً من الادراك. والارادة المسبوقة بالباعث، تُدعى بالاختيار، والذي يتضح فيه دور العقل. ولا شك في أن شوبنهاور وأضرابه يؤمنون بوجود نوع من الارادة ـ والتي يمكن أن نسميها بالارادة العامة ـ في الكائنات كافة. ويرى شوبنهاور وجود هذا النوع من الارادة حتى في الجمادات. فقد أطلق اسم الارادة على القوة التي تؤدي الى تبلور المعدن أو التجاذب بين الاجسام. أي انه يعيد كافة قوى الطبيعة الى قوة واحدة هي الارادة. والاسلوب المتداول بين المفكرين هو تعريفهم للارادة بالقوة، إلّا ان شوبنهاور اتخذ موقفاً معاكساً لما هو متعارف فعبّر عن القوة بالارادة. ويرى أن ما ذهب اليه ليس تلاعباً بالالفاظ أو تفنناً في العبارة[1]. بل هو على العكس من ذلك تماماً، ويتميز بأهمية خاصة! لان الفكر على صعيد القوة، يقوم على أساس نوع من المعرفة، يمكن أن ندعوه بالمعرفة الموضوعية أو الظاهرية والمفهومية. في حين ان معرفة الارادة، ليست معرفة مفهومية وموضوعية، ولا تنبع من باطن الانسان وضميره. بعبارة اخرى: معرفة الارادة، معرفة حضورية يجدها الانسان بشكل مباشر وبدون أية واسطة. وعلى ضوء هذه الفكرة فاننا حينما ننظر الى القوة كارادة، انما نعرف المجهول عن طريق معلوم حضوري. لكننا لو نظرنا الى الارادة كقوة، انما نستبدل العلم الحضوري بالحصولي، ونفقد المعرفة المباشرة.

---

(١) شوبنهاور، ص ١٩٣.

الرد على المنطقيين

لم ينبر ابن تيمية ومن يفكر مثله، لمحاربة الفلسفة فحسب، وانما بذلوا جهوداً كبيرة ايضاً في الرد على المنطقيين. وكتاب ابن تيمية المعروف بـ«الرد على المنطقيين»، من بين الكتب التي وجّه فيها الكثير من الانتقادات لمنطق أرسطو.

ويقول ابن تيمية في بداية الكتاب بأنه كان على علم بأن المنطق اليوناني، من بين الامور التي لا يحتاج اليها الذكي ولا يستفيد منها البليد، إلّا انه كان يتصور بأن قضاياه صادقة، لأنه قد وجد الكثير منها صادقاً. لكنه اكتشف بعد فترة خطأ بعض هذه القضايا، وأنه أفضى بها الى بعض فلاسفة الاسكندرية حينما كان فيها[1].

ولابن تيمية إشكالات عديدة على المنطق، نشير الى أهمها:

أشكل ابن تيمية على القياس، الذي يُعد من العناصر المنطقية المهمة. فهو يقول: «صورة القياس لا يُدفع صحتها، لكن يبيّن أنه لا يُستفاد به علم بالموجودات»[2]، أي انه لا يشكك في صحة القياس، إلّا انه لا يمكن بواسطته معرفة أي من الكائنات الكونية، حسب ما ذهب اليه. اي انه يرى ان مواد صورة

---

(١) الرد على المنطقيين، ص ٣.

(٢) المصدر السابق، ص ٢٩٣.

القياس حينما تكون معلومة ومعينة، فلا شك بأن القياس سيكون مفيداً لليقين، لاننا حينما نعلم على التحقيق بأن كل «أ» هي «ب»، وكل «ب» هي «ج»، فلا بد لنا ان نعلم ايضاً بأن كل «أ» هي «ج». غير أن هذا لا يعني أن بامكاننا أن نعلم عن هذا الطريق بموجود من الموجودات المعينة التي تتحقق في هذا العالم.

وما طرحه ابن تيمية على هذا الصعيد، لم يكن قضية جديدة، وهناك من طرحها قبله. كما انها طُرحت من بعده ايضاً. وقد تناولها من بين علماء الشيعة المحدث المعروف ملا محمد أمين الاسترابادي في كتاب «الفوائد المدنية»، وتحدث بشكل مفصل في هذا المضمار. ويؤمن هذا الاخباري المتطرف أن المنطق بامكانه من حيث الصورة فقط أن يمنع ذهن الانسان عن الخطأ، غير أن هذا العلم نفسه ومن حيث مادة القياس، يعجز عن صيانة الذهن من الوقوع في الخطأ، لأن ما جاء في المنطق هو ان مواد القياس مقسّمة بشكل عام الى أقسام، وذُكرت لكل قسم سلسلة من الخصوصيات، لكن لا توجد في فن المنطق قاعدة يمكن بواسطتها أن ندرك في أي قسم من هذه الاقسام يقع كل من تلك المواد الخاصة، هذا فضلاً عن اعتقاد أرباب المعرفة بامتناع وضع مثل هذه القاعدة.

ومما يثير العجب هو تمسك الاسترابادي بدليل النقل لاثبات كلامه، حيث يشير الى ان الكثير من الاحاديث المتواترة اكدت ان الله تعالى أخذ شيئاً من الحق وشيئاً من الباطل فخلطها. وما وقع في ايدي الناس ليس سوى مخلوط من الحق والباطل. ثم يؤكد بأن الله تعالى قد بعث الانبياء كي يفرقوا الحق عن الباطل، فعمل الانبياء بذلك، ثم سعى الاوصياء والأولياء من بعدهم لتفريق الحق عن الباطل: «ولو كان الحق على حدّه والباطل على حدّه وكل واحد منهما قائماً بشأنه، ما احتاج الناس الى نبي ولا وصي، ولكن الله عز وجل خلطهما وجعل تفريقهما الى الانبياء والائمة»[1]. ويُستفاد من هذه العبارة عدم وجود الحق الخالص والباطل المحض في هذا العالم، وما يواجهه الناس ليس سوى خليط من الحق

(١) المصدر السابق، ص ١٣٠.

والباطل، ولا يمكن فصل الحق عن الباطل إلّا بواسطة الانبياء والاوصياء. ويرى الاسترابادي أن العقل باعتماده على المنطق يميز القضايا الصحيحة وغير الصحيحة، من حيث الصورة فقط. ولما كان اختلاط الحق والباطل، يتصل بمادة القضايا، فليس بامكان المنطق ان يتولى مهمة تفريقها وتمييزها عن بعضها.

ويشير الاسترابادي بعد ذلك الى قضية يرى ان الآخرين قد غفلوا عنها وهي ما عبّر عنها بـ«الدقيقة الشريفة». وتتمثل في تقسيمه للعلوم النظرية الى قسمين: الأول، العلوم التي مادتها القياسية قريبة من حواس الانسان ويمكن ادراكها بسهولة، كالهندسة، والحساب، والكثير من أبواب المنطق.

الثاني، العلوم التي مادتها القياسية بعيدة عن دائرة حواس الانسان، وادراكها في غاية الصعوبة، كالحكمة الالهية والطبيعية، وعلم اصول الفقه، وعلم الكلام، والكثير من المسائل الفقهية النظرية وبعض القواعد المنطقية.

ويؤمن الاسترابادي بأن الاختلافات الناشبة بين الحكماء الالهيين والطبيعيين، وكذلك المشاجرات بين المتكلمين والفقهاء حول المسائل النظرية، ترجع الى بُعد المواد القياسية لعلومهم عن نطاق حواس الانسان وصعوبة الحصول على هذه المواد. كما أن اللجوء الى المنطق والاستدلال وفق قواعد القياس، لا يفيد في هذا المجال أيضاً. اي ان المنطق عاجز عن حل مشكلة المواد لأنه يهتم بصورة القياس فقط[١]. ويرى بعض المفكرين ان إلقاء نظرة متخصصة ودقيقة على تاريخ الفكر ونقاشات المتخصصين حول هذه القضية، يؤيد ما ذهب اليه ملا محمد امين الاسترابادي.

وما أورده هذا المحدث المتحمس في كتاب «الفوائد المدنية»، يتميز بأوجه من الصحة، لأن رعاية القواعد المنطقية ورغم قدرتها على حفظ الذهن من الخطأ والانحراف، غير ان هذه القدرة المنطقية، لا تتصل سوى بصورة القياس والاستدلال. فتحديد مواد القياس وادراكها، خارج عن دائرة الموازين والقواعد

(١) المصدر السابق، ص ١٢٩.

المنطقية، وليس في مقدور هذه الموازين ضمان صحتها وسقمها. وتحظى النقطة التالية من كلام المحدث الاسترابادي بالاهمية ايضاً حينما يذهب الى القول بأن الحق مخلوط بالباطل في موجودات هذا العالم، وعدم وجود الحق أو الباطل على حدّه. لكن الذي يدعو الى التعجب والاسف في نفس الوقت هو الموقف الذي اتخذه ازاء الحس والذي يمكن ان يُقاس بما صدر من آراء عن المذاهب الفلسفية الغربية على صعيد النزعة الحسية ورفض أية معنوية ما وراء طبيعية. فكما ان الفلاسفة الحسيين والتجربيين الغربيين اتخذوا من الحواس أساساً للمعرفة، ورفض كل ما هو غير حسي، نجد ذهاب هذا المحدث المسلم الى القول بأن الحس أساس الادراك والمعرفة. ولم يشطب بهذا على اعتبار سائر أنواع المعرفة فحسب، بل انه عدها مصدراً للاختلاف والضلال.

ولسنا نريد ان ندخل الى هذه المسألة ونناقش مدى اعتبار الادراك الحسي، وما هي مراتب الوجود أو الدوائر الوجودية التي تقع ضمن دائرة هذا الادراك. كما لا نريد ان نبحث مدى الاختلاف بين النحل الفلسفية الحسية نفسها. غير ان السؤال الذي يطرح نفسه هنا، والذي لا بد لانصار المعرفة الحسية من الاجابة عليه هو: لماذا يتفوق الحس والعلوم الحسية على باقي أشكال المعرفة؟ وهل ان هذا الرأي مجرد فرضية لا تقوم على أساس؟

ويرى البعض عدم وجود خصوصية جوهرية في العلوم الحاصلة عن الحس والتجربة، تضفي على هذه العلوم التفوق على باقي انواع المعرفة. ويؤمن هذا البعض أيضاً بأن انتخاب الآراء والافكار، انما يتم على أساس القيم الذهنية للاشخاص التي هي بدورها معلولة لامور اخرى. ولو قيّمنا اختلاف مراتب الادراك على أساس اختلاف مراتب الوجود، فلربما حالفنا نجاح أفضل في تقييم مراتب الادراك والمعرفة.

ومن البواعث المهمة التي تكمن خلف معارضة ملا محمد امين للمنطق هي اعتقاده بأن مواد القياس المنطقي بعيدة في الكثير من العلوم النظرية عن حواس

الانسان، مما يؤدي الى نشوب الاختلاف والتفرقة بين أرباب النظر، الأمر الذي يوجب الضلال. كما نراه يعزو الاختلاف والتفرقة بين الفقهاء الى ضمهم لبعض المقدمات العقلية للمقدمات النقلية في استدلالاتهم[١]. والمهتمون بآثار ابن تيمية يدركون بشكل واضح بأنه كان يعتبر العقل والمنطق مصدراً للاختلاف والتفرقة، وكان يجتهد في اقصاء الناس عما يوجب الاختلاف والتفرقة. ونحن بدورنا لا نطرح هذه القضية هنا وهي: هل ان العقل والمنطق مصدر للاختلاف ام أن هذا الاختلاف منبعث من مصدر آخر؟ وانما نريد أن نتساءل: هل أفلح ملا محمد امين الاسترابادي وابن تيمية ـ اللذان رفعا لواء معارضة المنطق، واعتبراه باعثاً على الاختلاف ـ في الابتعاد عن الاختلاف والتفرقة، وهل توصلا الى الاتحاد والاتفاق من خلال اقصاء المنطق؟

والعارفون بمذاق هذين العالمين المسلمين ومشربهما، يدركون جيداً ان القطيعة والعداء بينهما كانا من الشدة بحيث لا نجد نظيراً لهما بين عالمين منطقيين. فبنفس المستوى الذي كان يتعبّد فيه الاسترابادي في النقل وأحاديث الائمة المعصومين عليهم السلام، كان ابن تيمية يتعصب في الجمود على النقل وروايات اهل السنة. غير ان الجمود على النقل، وحمل العداء للمنطق، ليس لا يرفع الاختلاف فحسب، وانما يغلق باب رفع الاختلاف وحلّ المسائل الى الابد ايضاً. ورغم ان الاسترابادي كإخباري متطرف، على اختلاف كبير مع ابن تيمية كحنبلي متعصب، إلّا ان الاثنين يتفقان معاً وينسجمان في معارضة المنطق. وطالما أشار الاسترابادي بإصرار وفي كثير من الاحيان الى أن المنطق لا يستطيع من حيث مادة القياس ان يحول دون تعرض الذهن البشري للخطأ والانحراف. بل ويذهب الى أبعد من ذلك فيقول بامتناع وضع قاعدة في هذا الباب أيضاً. ورغم هذا كله، نراه يطرح في «الفوائد المدنية» قضيةً لا تنسجم مع ما طرحه حتى الآن. فهو يقسّم في هذا الكتاب وتحت عنوان «فائدة شريفة» النظريات العقلية الى

---

(١) المصدر السابق، ص ١٣٠.

مجموعتين:

الأولى: تحظى فيها مادة الفكر وصورته بتأييد المعصومين عليهم السلام.

الثانية: لا تحظى فيها مادة الفكر وصورته بتأييد المعصومين عليهم السلام.

ويرى ان الأولى مقبولة عند الله تعالى ووجوب الانصياع لها.

وعبارته في هذا المجال هي: «ان الانظار العقلية قسمان: قسم يكون تمهيد مادة الفكر فيه بل صورته أيضاً من جانب أصحاب العصمة عليهم السلام، وقسم لا يكون كذلك. فالقسم الأول مقبول عند الله مرغوب فيه، لأنه معصوم عن الخطأ»[١].

ومعنى كلام الاسترابادي هو ان مادة القياس والفكر حينما تحظى بتأييد المعصوم، يمكن أن تعمم، ويصبح العمل بها لازماً. وهذا الشيء وكما هو واضح لا ينسجم مع كلام الاسترابادي السابق، لأنه يؤمن بامتناع وضع قاعدة على صعيد مادة القياس بامكانها ان تمنع الفكر عن الخطأ. وحينما يستحيل وضع مثل هذه القاعدة، فكيف يمكن تعميمها، واعتبار الانصياع لها امراً واجباً؟ أضف الى ذلك، ان معنى هذا الكلام هو أن القضية العقلية والمنطقية ليست حجة في نفسها، ولا بد لها أن تأخذ اعتبارها وحجيتها عن طريق النقل. ولم يلتفت الاسترابادي الى ان حجية المسائل النقلية، تنتهي الى العقل في نهاية المطاف، ولو أخذ العقل حجيته عن النقل، لاستلزم دوراً محالاً.

ويشير الاسترابادي في كتابه السابق وبصراحة الى ان اعتبار النقل والتمسك بكلمات الائمة عليهم السلام، هو أمر يقتضيه العقل، ويرى انّ حجية النقل تنتهي الى العقل في آخر الامر: «تعيّن بحسب مقتضى العقل ـ قطع النظر عن النقل ـ التمسك بهم صلوات الله عليهم»[٢]. ونفهم من هذه العبارة ان اعتبار النقل، بالعقل. ولو كانت حجية العقل، بالنقل ايضاً، فاننا سنواجه دوراً باطلاً. وهذا هو عين ما أُصيب به الاسترابادي، لأنه لا اعتبار عنده في المنطق إلّا للقضية التي تحظى مادتها

---

(١) المصدر السابق، ص ١٥٤.

(٢) المصدر السابق، ص ٢٦٦.

وصورتها بتأييد المعصوم عليه السلام.

ولا يرى الاسترابادي عجز المنطق ـ من حيث مادة القضايا والقياس ـ عن صيانة الذهن البشري عن الخطأ فحسب، وانما يهاجم أهل المنطق في بعض المسائل ويرفض آراءهم ايضاً. ومنها ان الحكم على صعيد القضايا لا يمكن أن يُعد من أحكام النفس ولا يصدر عنها. ويؤمن بأن ما يقع في باب القضايا، نوع من ادراك النسبة، سواء كان هذا الادراك، ادراك اتصال أو ادراك انفصال. ويرى أننا لو عدنا الى ضميرنا، لاتّضح لنا عدم حصول شيء لنا في القضية سوى ادراك النسبة سواء كان منطبقاً مع الواقع أو غير منطبق. وهذه الفكرة غير منسجمة ولا شك مع رأي الكثير من كبار المنطقيين الذين يرون ان الحكم في القضية، صادر عن النفس، ويعدّونه فعلاً نفسياً.

ووقع الاسترابادي ولا شك فيما أبداه على صعيد القضايا المنطقية، تحت تأثير سلسلة من الاحاديث التي جمعها من بعض الكتب ككتاب التوحيد لابن بابويه. وتختلف مضامين هذه الاحاديث، إلّا انها تتحدث في الغالب عن «عالم الذر» و«عهد ألستُ». ومن هذه الاحاديث حديث سأل فيه الناس الرسول صلى الله عليه وآله وسلم عن سبب تقدمه على كافة الانبياء فأجابهم: كنت أول من آمن بالله وأول من اجبت بنعم على سؤال «ألست بربكم؟». ويرى الاسترابادي وجود الكثير من الفوائد في هذا النوع من الاحاديث، التي تلزم معرفتها والاطلاع عليها، ومن هذه الفوائد هي ان الانصياع القلبي، مرتبط بقواعد ايمانية صادرة عن الله تعالى، ولا يعدّ من الافعال الاختيارية. ويوضّح ما ذهب اليه على وجهين:

الوجه الأول: الايمان القلبي، نزعة قلبية يترتب على سلسلة من المقدمات التي تفيض على الانسان من الله تعالى.

الوجه الثاني: الايمان القلبي مخلوق مباشرةً من قبل الله، ويُعطى هذا المخلوق للانسان.

ويرى الاسترابادي أن الوجه الثاني هو الوجه الحق الصحيح، وانه مُستفاد من

المضمون الصريح لبعض الروايات. وهو لهذا السبب يرفض رأي اهل المنطق في القضايا والقائل بأن الحكم، من فعل النفس، ويرى اقتصار القضايا على نسبة الصدق أو الكذب.

ويعتقد ايضاً بوجود فوائد اخرى مترتبة على هذه الاحاديث، فيقول: «ويُستفاد منها ان العباد لم يكلفوا بتحصيل معرفة اصلاً، وانه على الله التعريف والبيان أولاً بالهام محض، وثانياً بارسال الرسل وانزال الكتب واظهار المعجزة على يده صلى الله عليه وآله وسلم، وعليهم قبول ما عرفهم الله تعالى»[1]. وانطلاقاً من عدم اعتقاده بوجوب تحصيل المعرفة، فقد انبرى لمهاجمة آراء المعتزلة والاشاعرة على صعيد تعيين الواجب الأول، وعدّ ذلك من الاغلاط.

والمتكلمون المسلمون اختلفوا في تعيين الواجب الأول بعد أن أوجبوا تحصيل المعرفة في اصول الدين. ويرى بعضهم ان معرفة الله تعالى، أصل المعارف، وتترتب عليها كافة الواجبات الاخرى. فيما يرى آخرون ان قصد النظر، يسبق النظر، فيجب قصد النظر قبل وجوب النظر. واولئك الذين يرون ان النظر هو الواجب الأول، يستدلون على ذلك بقولهم: كلما دعا الرسول صلى الله عليه وآله وسلم الناس الى النظر في معجزته، كان بامكان الناس أن يقولوا: نحن لا ننظر في المعجزة، ما لم يكن النظر فيها واجباً علينا. ومن يؤمن بوجوب النظر في المعجزة، لا بد وأن يواجه دوراً باطلاً، لأن الناس بامكانهم ان يقولوا: لن ننظر في المعجزة، إلّا اذا كان النظر واجباً علينا، ولن يكون النظر في المعجزة واجباً علينا، إلّا اذا نظرنا.

وخطّأ الاسترابادي كلام المنطقيين هذا وقال بأن الاخبار والاحاديث المتواترة عن الائمة الاطهار عليهم السلام اكدت بأن معرفة الله تعالى، من الامور الفطرية، وتقع في قلوب المؤمنين عن طريق الالهام القطعي.

فالاسترابادي إذن لا يؤمن بوجوب تحصيل العلم والمعرفة، ويرى حصول معرفة الله تعالى في قلوب المؤمنين عن طريق الالهام قبل ابلاغ الخطاب. وهذا

---

(١) الفوائد المدنية، ص ٢٢٦.

الالهام هو الأساس لاستقرار اليقين بصدق الرسولﷺ في قلوبهم، حينما تصل دعوته اليهم. وعلى أساس هذا الاعتقاد، وعلى ضوء مضمون الاحاديث، يعتقد الاسترابادي أن «أول الواجبات، الاقرار اللساني بالشهادتين»[١].

ولا شك بأن ما ذهب اليه الاسترابادي، له انعكاس في الاحاديث، سيما وهو على معرفة بمضامينها، إلّا انه حينما يقدِّم الاقرار اللساني بالشهادتين على انه الواجب الأول، فلا بد ان يوجه اليه السؤال التالي: هل هناك معرفة عند الاقرار بالشهادتين، ام انها مجرد لقلقة لسان؟ ولو قال أحد بعدم وجوب المعرفة عند الاقرار بالشهادتين، وتكفي لقلقة اللسان فقط، فمعنى كلامه هذا ان حقيقة الدين ليست سوى لفظ بلا مضمون. اما اذا كانت المعرفة لازمة عند الاقرار بالشهادتين، فلا بد للسؤال التالي ان يطرح نفسه: كيف يمكن تحصيل هذه المعرفة؟ وحينما يدور الحديث عن لزوم تحصيل المعرفة، يطرح السؤال الآخر التالي نفسه ايضاً: هل ان لزوم تحصيل المعرفة، أمر عقلي ام شرعي؟ وتتضح أهمية هذا السؤال، حينما يدور الحديث عن الواجب الأول. ويمكن ان نطرح السؤال السابق بشكل آخر: هل أن الواجب الأول والالزام الأول، كان من جانب العقل، ام من جانب الشرع؟ ولا شك في ان الواجب الأول، قد جاء على لسان الشرع، لكن هل يمكن فهم هذا الالزام وادراك هذا الوجوب، بدون العقل؟ ولا نعتقد بوجود إجابة صحيحة في كلام الاسترابادي على هذا السؤال.

وكما ان لزوم إطاعة الحق، أمر عقلي، كذلك لزوم معرفة الحق أمر عقلي ايضاً. ورغم ان الله قد أمر بالطاعة، وأنزل آية ﴿أطيعوا الله وأطيعوا الرسول﴾، إلّا ان أهل العلم يدركون بأن هذا الامر، إرشادي؛ والأمر الارشادي، تابع للمرشد اليه. اي حتى لو لم يأمر الله بالطاعة، كان بامكان العقل ادراك لزومها. واولئك الذين يعتبرون لزوم إطاعة الحق، حكماً عقلياً، يرون ان البراءة من التكليف في مجال الشك بالحكم، من الاحكام العقلية ايضاً. وقد حظيت هذه المسألة بالدراسة

---

(١) الفوائد المدنية، ص ٢٠٢.

والبحث في علم الاصول. ولا نريد تكرارها هنا.

واعتبر الاسترابادي في كتاب «الفوائد المدنية» مبدأ البراءة في مجال الشك، مبدأً معتبراً، إلّا انه يرى انه كان معتبراً ورصيناً قبل اكمال الدين، ولا محل لمبدأ البراءة العقلية بعد اكمال الدين، على اعتبار عدم خلو أية واقعة من الحكم الشرعي[١].

وحينما يذهب الاسترابادي الى القول بعدم خلو أية واقعة من الحكم الشرعي، فهذا يعني بأن الاحكام التي تحتاجها الامة الاسلامية الى يوم القيامة، أحكام متناهية، والله عالم بها. ونجده يصرح بهذه الفكرة بموضع آخر من الكتاب، ويرفض قول علماء العامة في أن الاحكام غير متناهية. ولما كان علماء العامة يؤمنون بأن الاحكام غير متناهية[٢]، يتصورون ان تعليمها لاحد العباد، امر غير ممكن. بعبارة اخرى: انهم لا يؤمنون بأن كافة الاحكام الالهية مخزونة لدى الائمة ومحفوظة عندهم حتى قيام الساعة. ويرى الاسترابادي بأن علماء علم اصول الفقه والمجتهدين، واقعون تحت تأثير علماء العامة، فيرون ان الاحكام ليست متناهية. وطُرحت هذه المسألة بشكل آخر في علم اصول الفقه ونشبت مشاجرات حولها.

والاختلاف الاساسي يدور حول: هل ان صدور الاحكام عن الشارع المقدس، كان على شكل قضية خارجية، أو على شكل قضية حقيقية؟ وهذا البحث، خارج عن إطار هذه الدراسة، ولا بد من بحثه في موضع آخر.

الاسترابادي يرى انّ المتكلمين والمجتهدين وعلماء علم الاصول، قد خالفوا الروايات المتواترة بسبب الاكتفاء بالعقل، وانحرفوا عن طريقة الائمة الاطهار عليهم السلام. وأشار الى اثنين ممن انحرفوا عن هذه الطريقة بفعل اقتصارهم على المسائل العقلية، احدهما محمد بن أحمد بن جنيد الذي عمل بالقياس، والآخر

---

(١) المصدر السابق، ص ١٣٨.

(٢) المصدر السابق، ص ١٣٨.

الحسن بن علي بن عقيل الذين انصرف الى المباحث الكلامية. ومما عقد من هذه المشكلة هو أن الشيخ المفيد كان يحسن الظن بمؤلفاتهما، ويُفضي بحسن ظنه هذا الى أصحابه وأتباعه. وأثر حسن ظنه هذا على السيد المرتضى وسائر كبار الفضلاء، فشاعت هذه الطريقة بين المتأخرين من علماء الشيعة، حتى وصل ذلك الى العلامة الحلي، فاستخدم في آثاره أغلب قواعد علماء العامة. وحذا الشهيدان حذو العلامة ايضاً، مما عمل على انتشار هذه الطريقة[1]. وأدان الاسترابادي الكثير من كبار علماء الشيعة وعدّ طريقتهم باطلة، لانهم كانوا من أهل الاستنباط، ويؤمنون بالاستدلال العقلي.

ولا ريب في أن هناك فاصلاً كبيراً واختلافاً شديداً بين الاسترابادي في عالم التشيع، وبين ابن تيمية في عالم التسنن، إلّا انهما كانا يقتربان جداً في بعض الآراء والمواقف. وكان الذي يقرّب بينهما هو معارضتهما معاً للعقل والاستدلال المنطقي. فالجمود على الظواهر النقلية وسوء الظن بالمنطق والاستدلال، كانا مبدأً أساسياً لديهما. ويُعد انفتاح الفكر وانغلاقه، من الميزات التي تميز الانسان، ولهذا يمكن أن نقول بأن الجمود الفكري لا يختص بعالم التسنن، بل كان له وجود في العالم الشيعي طوال التاريخ أيضاً.

---

(١) المصدر السابق، ص ٢٩ و٣٠.

ذروة الجمود

ذكرنا فيما مضى انّ محمد أمين الاسترابادي، عدّ ابن جُنيد وابن عقيل، من بين اولئك الذين انحرفوا عن طريق الحقيقة في مطلع الغيبة الكبرى لمطالعتهم كتب علم اصول الفقه وعلم الكلام، فنبذوا بذلك طريقة الائمة الاطهار عليهم السلام. وأدى حسن ظن الشيخ المفيد بهذين العالمين، والوقع الجميل لحسن الظن هذا على شخصيات مثل السيد المرتضى وغيره، الى تشيّد قواعد علم اصول الفقه وعلم الكلام على الافكار العقلية، وتداولها بين المتأخرين من علماء الشيعة. ويرى الاسترابادي ان هذا التيار قد تعاظم في عصر العلامة الحلي، فانبرى مع مريديه الى مطالعة كتب العامة للتبحر في هذا العلم، وأُعجبوا بكثرة اصولهم وقواعدهم. ويذهب الى ان هؤلاء كانوا غافلين عن عدم ضرورة هذه الاصول والقواعد، وما يلزم في الفقه، كان مبيناً في كلمات الائمة الاطهار عليهم السلام[1].

ولم يتحدث الاسترابادي عن الفلسفة والفلاسفة، وانما صبّ انتقاده على المهتمين بقواعد علم اصول الفقه وعلم الكلام، الذين جعلوا منها أساساً لاستنباط الاحكام. ومن الواضح ان قواعد علم اصول الفقه وعلم الكلام حينما تُرفض من وجهة نظره، فمن الأولى أن ترفض المباحث الفلسفية أيضاً.

---

(١) الفوائد المدنية، ص ٥٦.

والقضية التي يجب الالتفات اليها هي ان الاسترابادي حينما ينتقد قواعد علم اصول الفقه والكلام، فانما ينتقد في الحقيقة عناصر، يمكن أن تؤلف من وجهة نظر بعض المفكرين نوعاً من الفلسفة الاسلامية. وأشار الدكتور مصطفى عبد الرزاق في كتاب «التمهيد في دراسة الفلسفة الاسلامية» الى هذا الأمر وذهب الى ان الاجتهاد في الرأي واستنباط الاحكام طبقاً لقواعد الاصول، يعدّ من وجهة نظر المسلمين، اول نتاج في المحيط الاسلامي تبلور على ضوء الجهود العقلية. كما يرى ان الاجتهاد واستنباط الاحكام الشرعية على أساس العقل مع رعاية القواعد الدينية والقرآنية، أدى الى ظهور مختلف المذاهب الفقهية. فازدهر علم اصول الفقه خلال هذه الحركة الفكرية الثقافية، حتى أصبح هذا العلم من بين العلوم التي يمكن أن نعدّها نوعاً من الفلسفة. ويرى مصطفى عبد الرزاق ايضاً ان الاجتهاد واستنباط الاحكام الشرعية ومن ثم ظهور مختلف المذاهب، قد جرى في وقت لم تدخل فيه الفلسفة اليونانية الى العالم الاسلامي بعد. ولهذا يمكن القول بأن الاجتهاد قد بدأ بسيطاً في العالم الاسلامي، ونال بعض الاصول والقواعد خلال عملية عامة. ومن هنا لا بد للمهتمين بتاريخ الفلسفة الاسلامية، ان لا يغفلوا عن هذه الحقيقة، لأن بداية الفكر في العالم الاسلامي قد بدأت بهذه الصورة، ومن يود رعاية التسلسل الطبيعي في حركة الحوادث، لا بد له أن يقدم السابق على اللاحق. ولا شك في ان رعاية هذه النقطة لا بد وأن تحمل معها امتيازاً آخر يتمثل في ان هذه الصورة من الفكر الاسلامي، هي من الصور التي يقل فيها كثيراً تأثير العناصر الاجنبية. ويعارض بعض المستشرقين ما يراه عبد الرزاق، ويرون ان هذه الصورة من الفكر الاسلامي مزيجة بالعناصر الاجنبية. ويرى البعض بأن نظرية القياس الفقهي ورغم شيوعها بين أهل السنة، إلّا انها تعدّ مبدأً يهودياً، ويوجد هذا المعنى، بلفظة القياس في اللغة العبرية.

والشيء الوحيد الذي يمكن أن يُدافَع به عن رأي عبد الرزاق هو ان اللغة العربية والعبرية ذاتا مصدر واحد، وهما جزء من اللغات السامية، مما يسمح

بوجود لفظة «قياس» في كلا اللغتين. كما ان وجود مفردة مشتركة بين اللغتين ذاتي المصدر الواحد، لا يعني أبداً بأن الأولى أخذت عن الثانية[١].

وهناك طائفة اخرى من المستشرقين المغرضين تعتقد بأن الكثير من الاحكام والقواعد الفقهية المتداولة بين المسلمين، مستقاة من محاكم روما، ثم أُدخلت الى السلك الاسلامي. والحقيقة هي ان الكثير مما يدّعيه المستشرقون حول الاسلام، لا يقوم على دليل أو برهان معتبر. وما يمكن ان يثير مشكلة أمام كلام عبد الرزاق حول تفلسف قواعد علم الاصول والاجتهاد، تأكيده على البحث عن اختلاف العلوم والمعارف، في اختلاف الموضوعات. فلو كان اختلاف العلوم، في اختلاف موضوعاتها، لما كان بالامكان عدّ قواعد علم اصول الفقه والاجتهاد ضمن دائرة القضايا الفلسفية، لأن الفلسفة اصطلاحاً نوع من المعرفة التي تتناول الوجود، وهذا ما يجعل قواعد الفقه والاجتهاد جزءاً من مقولة الوجود.

وسعى مصطفى عبد الرزاق للبرهنة على ان الفلسفة الاسلامية الاصيلة، هي ذلك الشيء الذي نشأ من الاسلام وفي المحيط الاسلامي تحت اسم علم اصول الفقه وقواعد الاجتهاد، كما ان هذا النوع من العلم، هو الذي مهّد للاهتمام بالفلسفة اليونانية.

ولن ندخل هنا في نقاش حول مدى صحة كلام عبد الرزاق، وانما الذي يهمنا هو ما ذهب اليه الاسترابادي في ان ابن جُنيد وابن عقيل كانا من بين اوائل المنحرفين من علماء الشيعة لاهتمامهم بعلم اصول الفقه وقواعد الاجتهاد في مطلع الغيبة الكبرى. ويرى ان قدماء الاخباريين يعتقدون بوجود كل شيء يلزم الامة الاسلامية الى يوم القيامة، بدءاً بدية الخدش وانتهاءً بما هو اكبر، في كلمات الائمة الاطهار عليهم السلام. كما يرى ان القضايا ذات الصلة بالكتاب والسنّة كالنسخ، والتقييد، والتخصيص والتأويل، موجودة في كلمات الائمة عليهم السلام أيضاً، ولا بد من حلّها بالرجوع الى كلماتهم . ويقول بأننا اذا أردنا حل المسائل الشرعية سواء

---

(١) تاريخ الفكر الفلسفي في الاسلام، ص ٢٨.

كانت فرعية ام أصلية، فلا سبيل لنا الى ذلك، إلّا بالرجوع الى كلمات الائمة الاطهار عليهم السلام[١]. واعتمد الاسترابادي على هذه الفكرة في رفض أي اجتهاد واستدلال عقلي في مجال المسائل الدينية سواء كانت أصلية ام فرعية، واعتبار الرجوع الى أخبار وروايات أهل بيت العصمة والطهارة بأنه الطريق الوحيد لفهم الدين والفلاح. كما لم يجز استنباط الاحكام الشرعية من ظاهر الكتاب الالهي والسنة النبوية، وأشار الى ان الطريق الوحيد لفهم الاحكام الالهية، هو الرجوع في الكتاب والسنة الى اهل الذكر وأصحاب السر، وهم الائمة الاطهار عليهم السلام.

وما ذكره الاسترابادي حول رأي قدماء الاخباريين، يعدّ معتبراً على أحد الوجوه، لأن فهم الحقائق الالهية والاحكام الدينية على الوجه الصحيح لا يمكن أن يتم إلّا عن طريق أهل الذكر وأصحاب السر من ذوي مقام العصمة والولاية، كما ذهب هو الى ذلك. فدرك الاسرار الالهية لا يتحقق إلّا بواسطة أصحاب السر. وبيان هذه الاسرار يصل دائماً عن طريق لسان اهل السر ـ أي الائمة المعصومين عليهم السلام ـ الى أسماع طلاب الحقيقة. غير ان هناك فاصلاً بعيد المدى بين هذا المعنى وبين ما يرمي اليه الاسترابادي من كلامه. فالاسترابادي وسائر علماء الاخبارية يرمون الى الجمود والتحجر على ظاهر كلمات الائمة الاطهار عليهم السلام، وعدم تجاوز الفهم الظاهري لها. اي انهم يرون كفاية ظواهر الآيات لفهم حقائق الدين، مع رفضهم للاستدلال العقلي، بل وحتى الشهود الباطني.

وعدّ الاسترابادي الاجتهاد والاستدلال العقلي على صعيد الشرع، من الامور الظنية، وقد استدل باثني عشر وجهاً لابطال الاستنباط الظني، واعتبر نشوب الحرب والفتنة في العالم الاسلامي، من آثاره. وحينما يغلق الاسترابادي طريق الاجتهاد، ويرفض كل جهد عقلي في اصول الدين وفروعه، فهذا يعني انه لا طريق هناك سوى الجمود على ظاهر الاحاديث والروايات، مما يشير الى بلوغه لمرحلة يمكن ان ندعوها بـ«ذروة الجمود». ولا بد أن نلفت النظر الى قضية

(١) الفوائد المدنية، ص ٤٧.

طرحها الاسترابادي وكثير من العلماء الاخباريين، وجعلوها أساساً لآرائهم وأفكارهم:

يرى هؤلاء وجود تفاوت أساسي بين كلمات الائمة الاطهار عليهم السلام وبين كلام الله وحديث الرسول صلى الله عليه وآله وسلم. كلام الله والرسول صلى الله عليه وآله وسلم قابل للتأويل، فضلاً عن احتمال وجود الناسخ والمنسوخ، وكذلك العام والخاص، والمطلق والمقيّد. والتأويل يعني أن الكلام ذو باطن، ويمكن فهم هذا الباطن من خلال التأويل. بعبارة اخرى يمكن ان نقول بان كلام الله والرسول صلى الله عليه وآله وسلم ذو وجوه مختلفة، بعضها عميق الى درجة بحيث لا يمكن أن يُقاس إلّا بمقياس الائمة الاطهار عليهم السلام وادراكهم، إلّا انه يؤدى بما يتناسب مع اذهان عامة الناس وعلى طريقة التعمية في أكثر الاوقات دون الافصاح عن عمقه وباطنه. ويؤمن الاسترابادي بأن الخصوصيات الموجودة في كلام الباري تعالى والرسول الاكرم صلى الله عليه وآله وسلم، غير موجودة في كلام الائمة الاطهار عليهم السلام، لعدم وجود احتمال الناسخ والمنسوخ في كلامهم، ولانه صادر على أساس فهم عوام الناس: «وأيضاً مقتضى تصريح الائمة بالفرق بين كلامهم وبين كلام الله وكلام رسوله صلى الله عليه وآله وسلم بأن لهما وجوهاً مختلفة وبأنهما يحتملان الناسخ والمنسوخ وبأنهما وردا في الاكثر على وجه التعمية بالنسبة الى أذهان الرعية، وورد بقدر عقول الائمة عليهم السلام بخلاف كلام الائمة فانه لا يتحمل أن يكون ناسخاً ومنسوخاً، وانه ورد بقدر ادراك الرعية، وهم مخاطبون به، فيكون كلامهم خالياً عن ذات الاحتمال»[١].

وكما رأينا، يزعم الاسترابادي أنه يستند الى كلمات الائمة عليهم السلام، في حين ان في أحاديثهم ورواياتهم كلمات تدل على عكس ما يزعم. فالائمة المعصومون عليهم السلام قد عبروا عن انفسهم بأنهم كلمات الله التامة. ومن الواضح ان الانسان حينما يكون كلمة الله التامة، فلا بد أن يكون كلامه، كلام الله التام ايضاً، والكلمة التامة، كلمة ذات وجوه مختلفة وليست محدودة ضمن حدود فهم عامة الناس. ولا يتفق مع

(١) الفوائد المدنية، ص ٩٠.

الاسترابادي في ما ذهب اليه، إلّا من كان جاهلاً بمعنى الكلام التام للإمام. وهناك عبارة في كتاب الفوائد المدنية للاسترابادي تصرح بأن القرآن المجيد بقدر عقول الائمةعليهم السلام. فاذا كان بقدر عقولهم، واذا كانوا هم المفسرون والمبينون لمعانيه، فكيف يمكن ان تكون كلماتهم بقدر الفهم الظاهري للعوام؟

الامام عليه السلام، قيّم الكتاب، وقيّم الكتاب مصداق لكافة الحقائق الموجودة فيه. ولهذا كان وجود الامام لازماً وضرورياً في كل عصر وزمان، لأنه لولا مصداق الحقائق القرآنية، لتحولت مفاهيم القرآن الى سلسلة من المفاهيم الاعتبارية التي لا يمكن أن تتحقق إلّا في عالم الذهن والاعتبار. ولو أدرك أحد هذه الحقيقة، لما كان بوسعه أن يقصر كلام الامام المعصوم عليه السلام على إطار الفهم الظاهري للعوام.

وكلام الاسترابادي والعلماء الاخباريين في رفض الفكر وضرورة عدم التفكير، شبيه الى حد كبير بما ورد على لسان بعض القديسين النصارى. فبعضهم قال: «بما ان الله تحدث معنا، فلا يجب علينا التفكير»[١]. وقال المفكر المسيحي جون سكوت اريجينا[٢] (٨٧٠ ـ ٨٧٧ م): لا محل للايمان عند وجود العقل والفكر. ولكن لو سُئل هذا المفكر المسيحي: اذا كان الايمان معارضاً للعقل، فكيف يمكن تصوره؟ ولا ندري كيف ستكون إجابته. وليس بالأمر البعيد أو الغريب أن يطرح المسيحي مثل هذه الآراء، غير انها لا تليق بعالم مسلم شيعي، لان الآيات والاحاديث الواردة في فضل العقل، كثيرة بحيث لا يمكن أن يتجاهلها. والتباين بين كلام الاسترابادي وبعض المفكرين النصارى هو ان المفكر النصراني يقول: «بما ان الله تحدث معنا، فلا يجب علينا التفكير»، في حين يقول الاسترابادي: بما ان الائمة المعصومينعليهم السلام قد فسّروا كلام الله لنا، فلا حاجة لنا الى التفكير.

والحقيقة هي لو نظر أحد ما الى القضية بعين الانصاف، لادرك عن وضوح ان

---

(١) آن فرمانتل، عصر الايمان، ترجمة احمد كريمي، ص ٩٠٦.

(٢) Jean Scot Erigene.

تحدث الله الينا ليس لا يغنينا عن التفكير فحسب، وانما يفرض على الناس أيضاً الانطلاق لمعرفة الله بالاساليب العقلية والفلسفية. ويصدق هذا الكلام على تفسير الائمة المعصومين عليهم السلام لكلام الله، حيث ان هذا التفسير يدفع لمزيد من التعمق الفكري.

وأثنى الاسترابادي في كتابه السابق على العجم ووصفهم بأنهم قوم متمسكون بأهل بيت العصمة عليهم السلام دائماً، كما نقل قولاً للشهرستاني في اقسام الحكماء، أسمىٰ في أثره فلاسفة الاسلام بحكماء العجم[1]. وهذا يدلل على ان حكماء وفلاسفة الاسلام الذين عدّهم من العجم، متمسكون بأهل بيت العصمة عليهم السلام، وقد استزادوا حكمةً وعقلاً في ظل كلماتهم العميقة ذات المعاني الكبيرة. وهذا يعني ان التمسك بروايات الائمة عليهم السلام وأحاديثهم، ليس غير متعارض مع الحكمة فحسب، وانما يزيد من العقل أيضاً ويفتح باب الحكمة بوجوه المتمسكين. ولم يلتفت الاسترابادي الى تعارض الجملتين التاليتين، على أساس قاعدته الفكرية. فهو يقول من جانب بأن العجم متمسكون بكلمات أهل بيت العصمة دائماً، والمتمسك بكلمات المعصومين عليهم السلام، ليس بحاجة الى الفكر والاجتهاد. بينما يقول من جانب آخر بأن الفلاسفة المسلمين، كانوا من العجم. فاذا كان الأمر كذلك، فكيف يمكن الزعم بأن الذين لا يحتاجون الى الفكر، قد بلغوا مرحلة من الفكر بحيث يمكن ان نعدّهم حكماء الاسلام والنخبة الفكرية؟ وينقل الاسترابادي عن الشيخ المقريزي كلاماً يقول بأن دين الله ظاهر، وليس فيه شيء باطني، وانه علني لا سر فيه. وان الرسول صلى الله عليه وآله وسلم لم يعلّم زوجته وابنته وابن عمه شيئاً ما لم يكن قد علّمه للراعي والاسود والاحمر. ولم يكن لديه سر أو باطن لم يعلّمه للناس كافة. ولو كان قد كتم عن الناس شيئاً، لما كان قد بلّغ رسالته، ومن فكّر بمثل هذا، كان كافراً[2].

---

(١) الفوائد المدنية، ص ٢٧٧.

(٢) الفوائد المدنية، ص ٢٨.

وتحدث الاسترابادي عن أبي الحسن الاشعري (ت ٣٢٤ هـ)، وتطرق الى عقائده بالتفصيل، ويرى انه وبعد انصرافه عن مذهب الاعتزال وعن استاذه ابي علي الجُبّائي (ت ٣٠٣ هـ)، اعتنق طريقة ابي محمد عبد الله بن محمد بن سعيد بن كلاب. وليس هناك شك في ان الاسترابادي وسائر العلماء الاخباريين، لم يكونوا أشعريين، إلّا انه لا يمكن تجاهل تأثرهم بالمسلك الاشعري والمذهب الظاهري. والجمود على الظواهر هو الذي يربط بين الاثنين. ويرى الاسترابادي بأن الاستنباط من ظاهر القرآن وظاهر السنة النبوية، استنباط ظني؛ والاستنباط الظني، باطل من وجهة نظره[1]. كما يرى أن الإجماع، من مخترعات العامة، وهو باطل بالنتيجة.

ولو علمنا بأن الاستدلال العقلي، لا اعتبار له لديه أيضاً، أدركنا بوضوح بأن الادلة الاربعة، مخدوشة كذلك بوجه من الوجوه من وجهة نظره. ولهذا يؤمن بأن التمسك بظواهر كلمات الائمة المعصومين عليهم السلام، هو الطريق الوحيد للنجاة، وكل طريق آخر غير هذا الطريق، طريق باطل. وتعد الكتب الاربعة، أفضل المراجع على هذا الصعيد، وهي من وجهة نظر العلماء الإخباريين، كتب محكمة ومعتبرة. وهذه الكتب هي: ١ ـ اصول الكافي، تأليف ثقة الاسلام أبي جعفر محمد بن يعقوب الكليني الرازي؛ ٢ ـ من لا يحضره الفقيه، تأليف حجة الاسلام أبي جعفر محمد بن علي بن بابويه القمي؛ ٣ و ٤ ـ التهذيب والاستبصار، تأليف شيخ الطائفة ابي جعفر محمد بن حسن الطوسي. وهذه الكتب الاربعة، مؤلفة على يد هؤلاء المحدثين الثلاثة الكبار، وألّفت الاحاديث الواردة فيها مجاميع عُرِفت بين علماء الشيعة بالاصول الاربعمائة. وكان كبار المحدثين القدامى، يسجلون كل رواية عن الائمة المعصومين عليهم السلام في هذه الكتب.

الحركة الاخبارية في عالم التشيع، حركة ساعدت على ظهور الجمود الفكري، وحالت الى حد كبير دون ازدهار الفكر ونموه. ورغم هذا فقد ظهر بين

---

(١) المصدر السابق، ص ١٤٩.

الاخباريين مفكرون ليسوا لم يتأثروا بالجمود الفكري فحسب، وانما عارضوا هذه الظاهرة غير السليمة وتصدوا لها ايضاً. وكان ملا محسن الفيض الكاشاني ورغم اخباريته، يميل كثيراً نحو الافكار الفلسفية والمباحث العقلية، مع التزامه بالسير والسلوك العرفانيين أيضاً. وكان يطالع الاحاديث برؤية عميقة واسعة، ويستعين بمضامينها العميقة ومعانيها الدقيقة، حتى انه عدّ العقل ـ على أساسها ـ بالنبي الباطني. ولم يكن فيلسوفاً وعارفاً فحسب، بل كان فقيهاً بارزاً ايضاً. لكنه كان رغم ذلك يخالف بشدة علم اصول الفقه والذي هو بمثابة اساس الاجتهاد. وهناك كلام كثير حول شخصية المرحوم الفيض الكاشاني الرائعة والمعقدة في نفس الوقت، لا تسمح هذه الدراسة باستعراضه.

فتوى ابن الصلاح ضد المنطق

يعلم المطلعون على تاريخ الثقافة الاسلامية بأن الغزالي ورغم عدائه الشـديد للفلاسفة، وتأليفه لكتاب في هذا المجال يدعى «تهافت الفلاسفة»، إلّا انه كان على علاقة جيدة بالمنطق، وألف عدة كتب فيه إعتبره فيها ميزاناً لكافة العلوم. وبلغ في ثنائه عليه وإشادته به أن اعتبر في مطلع كتاب «المستصفى» من لا إحاطة له بالمنطق، لا يمكن الاعتماد على علمه. ودفع موقف الغـزالي ازاء المـنطق كـحركة فكرية، بعض علماء اصول الفقه الى عدّ تعلم المنطق واجباً كفائياً. غير ان هذه الحركة واجهت الكثير من ردود الفعل المعاكسة، وعبّر عدد كبير من الفقهاء عن معارضتهم الشديدة للمنطق ومؤيديه.

ومن العلماء الذين وجهوا الانتقاد الشديد نحو الغزالي لدعمه الكبير للمنطق: أبو إسحاق المـرغيناني، وأبـو الوفـاء بـن عـقيل، والقُشـيري، والطـرشوشي، والمازري، وابن الصلاح، والنووي. وكان الفقهاء ينظرون الى المنطق بعين ملؤها سوء الظن حتى شاع عنهم القول الشهير: «من تمنطق تزندق»! وفي مثل هذا الجو المناهض للمنطق، أصدر ابن الصلاح فتواه الشهيرة ضد المنطق.

وكان ابن الصلاح قد سئل حول جواز الاشتغال بالمنطق ونعليمه وتعلمه في رأي الصحابة والتابعين والمجتهدين والسلف الصالح، وهل يجب على أُمراء البلدان

وولاتها عزل من يشتغل في تعليم المنطق وإنقاذ الناس من شرهم؟ فكان رأيه انّ المنطق، مدخل للفلسفة، ومدخل الشرّ، شرّ. وأعلن ان تعليم المنطق وتعلمه ليس بالشيء المباح في الشريعة، ولم يجزه الصحابة والمجتهدون والسلف الصالح. وانتقد كلام الغزالي القائل بأن الذي لا يحيط بالمنطق لا يمكن الاعتماد على علمه، وقال بأنه سمع الشيخ عماد بن يونس يقول بأن ابا بكر وعمر والعديد من الصحابة قد وصلوا الى درجة اليقين، إلّا ان اياً منهم لم يسع لتحصيل المنطق[١].

وكان علماء المنقول الذين يرون أنفسهم أئمة للدين، يشددون على إقصاء انفسهم عن المنطق، سواء كانوا مفسرين أو محدثين أو فقهاء. فجلال الدين السيوطي (ت ٩١١ هـ) الذي يُعد من كبار العلماء، صنّف رسالة في تحريم علم المنطق. وأورد سليمان الندوي في مقدمة كتاب «الرد على المنطقيين» لابن تيمية بأن علماء الاسلام كانوا طائفتين قبل ابي حامد الغزالي: طائفة مشغولة في المنقول كالتفسير والفقه والحديث، وكانت تلعن أهل المعقول وتطعن فيهم. وطائفة مشغولة في المعقول، كالعلوم الطبيعية والرياضيات والالهيات. وكان الصراع بين الطائفتين شديداً، حتى ظهرت طائفة ثالثة في ايام البويهيين، حاولت التقريب بين الطائفتين الأوليتين. وهذه الطائفة هي التي كانت وراء ظهور ما عُرف بـ«رسائل اخوان الصفا»[٢].

ولا شك في ان قول سليمان الندوي بأن الدافع من وراء تأليف اخوان الصفا لرسائلهم هو للتقريب بين علماء الاسلام ولا غير، قول ساذج الى حد ما، لأن أهداف هذه الجماعة في تعاليمها ومؤلفاتها، معقدة ويلفها الغموض. لكن يمكن القول أيضاً بأن التقارب بين علماء المنقول والمعقول، كان أحد النتائج والآثار التي أفرزتها رسائل اخوان الصفا. ونعود لنقول بأن المنطق كمدخل للفلسفة، كان منبوذاً من قبل الفقهاء والمحدثين، فيما كان يتلقاه بعض المهتمين به، بشكل سري.

---

(١) مناهج البحث عند مفكري الاسلام، ص ١٨٠ ـ ١٨٢.

(٢) مقدمة الرد على المنطقيين، ص (ف).

ورغم نشر ابي حامد الغزالي لعدة كتب في مجال علم المنطق، إلّا انه لم ينشر أياً منها تحت عنوان المنطق، واختار لها عناوين اخرى مثل: محك النظر، والميزان والمعيار، وغيرها. ويرى البعض ان وضع مثل هذه الاسماء، انما كان نوعاً من الاحتياط والحذر لاقصاء هذه الكتب عن النظرة المباشرة للفقهاء والمحدثين.

وتلك الفئة من علماء الاسلام التي عارضت منطق أرسطو، يمكن تقسيمها الى خمس مجاميع:

الأولى ـ علماء علم اصول الفقه، ويمثل علماء الشافعية النموذج الكامل لها. فالشافعي قد رفض هذا المنطق وقال بأنه يقوم على سلسلة من خصائص اللغة اليونانية التي تختلف اختلافاً اساسياً مع لغة المسلمين. والعلم الذي يقوم على خصائص اللغة اليونانية سيعتريه نوع من التضاد والتناقض اذا استُخدم في لغة المسلمين.

والقضية التي تطرح نفسها هنا هي: هل ان الشافعي كان يعرف خصائص اللغة اليونانية، أو انه وصل عن طريق آخر الى عدم انسجام اللغة اليونانية مع لغة المسلمين في كثير من الخصائص؟ ويرى البعض انه كان عارفاً باللغة اليونانية، في حين يرى البعض الآخر ان الشافعي قد انتبه الى هذا الامر، حينما كان يحاول تطبيق منطق أرسطو مع المسائل الاسلامية. وأشار كثير من اللغويين الى نفس ما أشار اليه الشافعي، ومنهم ابو سعيد السيرافي[1].

ويمكن القول بشكل عام بأن علماء اللغة والنحو قد هبوا واقفين بوجه منطق أرسطو، قائلين بأن وجود «علم النحو»، يغني عن المنطق وان بامكان علم النحو أن يحل محله، ويسد حاجة المسلمين. وهناك مناظرة شهيرة على هذا الصعيد بين ابي سعيد السيرافي وكبار منطقيّي زمانه، وقد أوردتها الكثير من الكتب. وخصص ابو حيان التوحيدي جزءاً من كتاب «المقايسات» لتناول هذا الموضوع، وتحدث عن تعارض علم النحو والمنطق. وذكر انه قد سأل ابا سليمان

---

(١) مناهج البحث عند مفكري الاسلام، ص ٣٥٢.

عن التفاوت بين علم النحو والمنطق. فأجابه بأن النحو منطق عربي، والمنطق نحو عقلي. وأن المنطقي يركز نظره على المعاني رغم انه لا يجيز الاخلال بالالفاظ. في حين يركز النحوي نظره على الالفاظ رغم انه لا يجيز الاخلال بالمعاني التي هي بمثابة الحقائق والجواهر.

واستعان ابو سليمان بمثال لتوضيح الاختلاف بين النحوي والمنطقي فقال ان المنطقي يستخدم في التعبير عن الاحتراق كلمة «ينحرق» التي تدل على الانفعال، بينما يستخدم النحوي كلمة «يحترق» التي هي على وزن «يفتعل». والسبب في هذا الاختلاف في الاستخدام يعود الى اهتمام المنطقي بالعقل، والنحوي بالالفاظ.

وتحدث ابو سليمان عن حقيقة المنطق في آخر المطاف فقال انه آلة يمكن بواسطتها التمييز بين الحق والباطل في الامور المتصلة بالاعتقادات. كما يمكن التمييز بها بين الخير والشر في ما يجب أن يُفعل، وبين الصدق والكذب في ما يجري على اللسان.

وسأل ابو حيان ابا سليمان عن التعاون بين المنطق والنحو فأجابه حينما يهب المنطق العقلي والمنطق الحسي ـ اي النحو ـ لمساعدة كل منهما للآخر، فلا بد أن تتحقق غاية الكمال.

ويؤكد أبو سليمان بعد ذلك على ان علم النحو يرتب الالفاظ بالشكل الذي يجعلها تنتهي اما الى معنى معروف أو الى عادة جارية. في حين ينظم المنطق المعاني بحيث تنتهي الى الحق المعترف به وان لم يُسبق بعادة. والشهادة تصدر في المنطق عن العقل، بينما تتصل في النحو بالعرب. والدليل النحوي يتمثل في طبيعة الناس، والدليل المنطقي يتمثل في العقل. ودائرة النحو محدودة، في حين ان دائرة المنطق واسعة جداً. والنحو تابع لطبائع امة العرب، وقد يقع فيه الاختلاف أحياناً، اما المنطق فتابع لغرائز نفوس الناس كافة، ولهذا يتفق جميع الناس على قواعده[١].

---

(١) المقايسات، المقايسة ٢٢.

ولا بد من الالتفات الى ان حاجة الانسان للنحو، اكبر بكثير من حاجته للمنطق. ولهذا يمكن القول بأن النحو يحتل الدرجة الأولى في الدراسات ذات الصلة بالانسان، والمنطق يحتل الدرجة الاخيرة. ويرى ابو سليمان بأن كل انسان، منطقي بحسب طبيعته الأولى، غير ان كافة الافراد ليسوا نحويين في ذاتهم وجوهرهم. والنحو، عبارة عن تحقيق المعاني بواسطة الالفاظ، في حين ان المنطق عبارة عن تحقيق المعاني بواسطة العقل. ويمكن استبدال لفظ بلفظ آخر، غير ان المعنى، ثابت وغير قابل للتبديل. والنحو، يمكن أن يدخل الى المنطق لاضفاء الجمال عليه في حين ان المنطق عندما يدخل الى النحو، يعمل على تحققه. فالنحو له شكل سمعي، اما المنطق فذو شكل عقلي. وشهادة النحو، تعتمد على الطبيعة، غير ان شهادة المنطق، أمر عقلي. وما يستعيره النحو من المنطق لقوامه، اكبر بكثير مما يأخذه المنطق من النحو. والمنطق ميزان يزن بعيار الحق، في حين ان النحو كيل يزن الامور بمكيال الالفاظ.

ويقول ابو حيان بأن ما ذُكر، كان فائدة تم الحصول عليها من كلام ابي سليمان، غير ان باب هذا المبحث يظل مفتوحاً، ويمكن قول الكثير من هذا الكلام[١].

ونفهم من كلام ابي سليمان السجستاني وجود فروق أساسية بين النحو والمنطق، إلّا ان من الممكن أن يدعم أحدهما الآخر. في حين يؤكد الشافعي على عدم إمكانية الانسجام بين المنطق اليوناني والنحو العربي. كما يشير العالم النحوي الكبير أبو سعيد السيرافي، في المناظرة التي أجراها مع كبير منطقيي زمانه، على عدم انسجام النحو مع المنطق أيضاً. ولسنا بصدد استعراض تلك المناظرة التي كانت في معظمها ذات جانب اجتماعي ـ سياسي. كما ان الشافعي لم يشر الى المواضع التي يتعارض فيها النحو مع المنطق، ولكن يمكن الاشارة الى بعضها على نحو الاجمال.

العارفون بالمنطق، يدركون جيداً وجود نوع من العلاقة بين الموضوع

---

(١) المقايسات، ص ١٢٤.

والمحمول، وتلجأ الكثير من لغات العالم الى توضيح هذه العلاقة بواسطة الالفاظ. ففي اللغة الفارسية تستخدم كلمة (است) للتعبير عن هذه العلاقة. أما على صعيد النحو العربي، فالجملة الاسمية ـ أو المبتدأ والخبر ـ تنتهي دون ان تكون هناك كلمة توضح العلاقة بين الموضوع والمحمول. وهذا ما دفع بعلماء النحو الى تقدير الضمير «هو» للتعبير عن هذه العلاقة. من الواضح ان «العلاقة»، معنى حرفي غير مستقل، ولا بد أن يكون ما يدل على المعنى، من نوع الحروف. ولما لم يكن في اللغة العربية لفظ يدل على هذا المعنى، فلا بد من استعارة كلمة «هو» ـ التي هي من طائفة الاسماء ـ وتقديرها بين الموضوع والمحمول.

الثانية ـ علماء علم اصول الدين أو ما يمكن ان نعبّر عنهم بالمتكلمين. ويعود سبب معارضة هؤلاء للمنطق اليوناني هو اعتقادهم بتعارض ميتافيزيقية ارسطو مع المعارف الاسلامية. وبما ان المنطق اليوناني على علاقة حميمة بميتافيزيقية أرسطو، فلا بد من رفض هذا المنطق أيضاً. ولا شك في ان هؤلاء لو كانوا قد نظروا الى المنطق كأداة فكرية، لما خلطوه مع ميتافيزيقية ارسطو، ولكان لهم حكم مستقل في كل منهما.

الثالثة ـ العرفاء والمتصوفة، ولا سيما اولئك الذين ظهروا في القرون الاسلامية الأولى، حيث لم يستقبلوا كثيراً فكرة ان العقل أداة للمعرفة. ومن الطبيعي ان يختلف نوع معارضة هذه الفئة للعقل والمنطق عن معارضة الفقهاء والمحدثين.

الرابعة ـ فئة تعتقد بأن طريق المعرفة يقتصر على التجربة، وترفض أي طريق آخر. وهذه الجماعة التي تُعرف بالتجريبيين، لا تولي أي اهتمام للنظر والبرهان. وهذا النوع من الصراع، ذو جذور تاريخية قديمة، إلّا انه استفحل خلال هذه الفترة.

الخامسة ـ الفقهاء، وقد مثّل ابن تيمية النموذج الاكبر على هذا الصعيد. ففضلاً عما كان يطرحه علماء علم اصول الفقه وعلم اصول الدين، كانت له أدلة اخرى يطرحها في رد المنطق، ومنها: ان منطق ارسطو، يقيّد الفطرة الاسلامية للانسان

بمجموعة من القوانين الاصطناعية التي هي في الغالب ذات جانب تكـلفي. وان الدين الاسلامي يهتم أكثر ما يهتم في رفع حاجات الانسان، وغالباً ما تتغير هذه الحاجات، في حين ان منطق ارسطو يقوم على بعض القوانين الكلية الثابتة. وعدم اشتغال صحابة الرسول ﷺ وكبار الشخصيات الاسلامية بالمنطق، مع انهم نالوا كافة جوانب المعرفة[١]. ولهذا هناك طرق اخرى غير منطق ارسطو من اجل الوصول الى المعرفة.

ويرى بعض المفكرين بأن ما جاء به ابن تيمية في رد المنطق، كان ذا جانب ديني ناشئ عن فكره الاسلامي. ويرى الدكتور علي سامي النشار الذي مارس تدريس الفلسفة الاسلامية في مصر لسنوات طويلة، ان المنطق الارسطوي الذي يؤلف روح الثقافة اليونانية، لم يدع مجالاً للاسلوب التجريبي، لأن هذا المـنطق يقوم على أساس القياس. هذا في حين كانت التجربة والاساليب التجريبية، ذات أهمية فائقة في العالم الاسلامي، وكان المسلمون يأنسون بـالتجربة والاسـتقراء ويولونها اهتماماً كبيراً، ولهذا اتخذوا موقفاً معارضاً لطريقة الاستدلال القياسي. ولا بد من البحث عن جذور معاداة الفلسفة في هذا الموقف ايضاً.

ونقل هذا الاستاذ المصري كلاماً عن إقبال اللاهوري ذهب فيه الى القول بأن اسلوب التجربة والاستقراء قد انتقل من العـالم الاسـلامي وعـن طـريق بـلاد الاندلس الى اوربا. كما يعتقد بأن روجر بيكن كان ملماً بالعلم العـربي واللـغة العربية[٢].

ولسنا في صدد البحث عن اجابة عـلى السـؤال التـالي: هـل ان الاسـلوب التجريبي قد دخل الى الغرب عن طريق العالم الاسلامي، ام انه كانت له جذور غربية؟ والذي نريد ان نفهمه هو هل الاشكالات التي كانت لدى ابن تيمية على المنطق والانتقادات التي كان يوجهها اليه، ناشئة عن نوع تفكيره الاسلامي، ام

(١) الدكتور علي سامي النشار، مناهج البحث عند مفكري الاسلام، ص ٣٥٣.
(٢) المصدر السابق، ص ٣٥٦.

انه اعتمد في ذلك على السوفسطائيين والشكاكين اليونانيين؟ ويرى البعض أن اغلب تلك الاشكالات والمؤاخذات، مستقاة عن السوفسطائيين والشكاكين. وقد دخلت هذه الاشكالات من خلال الترجمة الى العالم الاسلامي، وسُجّلت في كتب أهل الفكر، لا سيما المتكلمين. ومن الواضح ان هذا النوع من الاشكالات، وليد الشك السفسطي الذي هو من ميزات الحضارة اليونانية، ولا يمكن ان يتآلف مع الثقافة الاسلامية. وهذا يعود الى ان سوفسطائيّي اليونان لم يعارضوا المنطق فحسب، وانما وجّهوا انتقاداً للمعرفة بشكل عام، واتخذوا موقفاً يتميز بالشك ازاء كل علم. في حين يُعد هذا الموقف في العالم الاسلامي موقفاً غريباً، ولا يمكن للمسلم أن يكون شكاكاً. وعلى هذا الأساس تنبع جذور إشكالات ابن تيمية على منطق ارسطو، من كلام السوفسطائيين، رغم أن جذور بعضها، يمكن أن يُشاهد في دائرة الرواقيين أيضاً.

إذن هناك احتمال أن يكون ابن تيمية على علم ببعض آراء الرواقيين. ومن بين آرائهم التي يمكن ملاحظتها بوضوح في آثاره هي: إنكار وجود الكليات في الخارج، والنزعة نحو مذهب اصالة التسمية (الاسمانية)، وإنكار الجنس والفصل كعنصرين أساسيين للحد المنطقي.

والى جانب كافه الاشكالات والانتقادات التي وجهها ابن تيمية لمنطق ارسطو، كانت لديه بعض الآراء الجديدة، والتي تعد من نتاجه الفكري. فحينما يتحدث عن الحدّ، لا ينكره بصفته امراً يحتاج اليه الناس، وانما ينكر الحدّ الذي خلّفه ارسطو. ويعرف ابن تيمية الحدّ قائلاً: الحد عبارة عن تفصيل شيء يدل عليه الاسم بالاجمال. كما نجده ينكر التفاوت بين الذاتي والعرضي في الحد الارسطوي، ويرفض تقسيم العرضي الى عرضي لازم الوجود، وعرضي لازم الاهمية[١]. ويؤكد على عدم امكانية القول بالتفاوت بين الصفات الذاتية والصفات العرضية، إلّا اذا عُرِف الذاتي الذي يتكون من الصفات الذاتية. ويرى

---

(١) الرد على المنطقيين، ص ٧٩ ـ ٨٠.

من جانب آخر انه لا يمكن معرفة ذات الشيء، ما لم تتم معرفة صفاته الذاتية. وهذا يعني توقف معرفة الذات على معرفة الذات، وهو دور باطل ولا شك. وحول التفاوت بين الصفات الذاتية والصفات العرضية، يرى ان معرفة الذات ليست وحدها، متوقفة على معرفة الذات، وانما معرفة الذاتيات ايضاً، تتوقف على معرفة الذاتيات. وهذا دور باطل آخر ايضاً. والدليل على ذلك من وجهة نظره ان الصفات التي توصف بالذاتية، غير قابلة للمعرفة، ما لم يكن معلوماً بأن تصور الذات، متوقف على تصور الذاتيات. ولا يمكن أن يُعلَم هذا المعنى ـ أي تصور الذات متوقف على تصور الذاتيات ـ ما لم يتم معرفة الذات، ولا يمكن معرفة الذات، ما لم تُعرف الذاتيات. وهذا يعني ان معرفة الذاتيات، تتوقف على معرفة الذاتيات[1].

وانكار ابن تيمية للتباين بين الذاتيات والعرضيات، يحظى هذا اليوم بتأييد الكثير من المفكرين الغربيين. ومن ينكر هذا التباين، انما ينكر الذات أيضاً. وأنكر هؤلاء كذلك مقولة الجوهر، على صعيد المقولات. والحقيقة هي ان ابن تيمية وكذلك الذين حذوا حذوه قد تجاهلوا نقطة مهمة، وهي أن مقولة الجوهر حينما تتعرض للانكار، فهذا يعني ان كافة المقولات العرضية، هي في حكم مقولة الجوهر. ويصدق هذا الكلام على الذاتي والعرضي ايضاً، أي حينما يُنكر الذاتي، فسيُعدّ كل ما هو عرضي، في حكم الذاتي ايضاً.

(١) المصدر السابق، ص ٨٠.

هل القياس التمثيلي أقوى من القياس الشمولي؟

مرّ علينا فيما سبق بعض المؤاخذات التي أثارها ابن تيمية على منطق أرسطو والتي أُثير الكثير منها من قبل السوفسطائيين والرواقيين. كما يجب أن لا نتجاهل ايضاً تأثير أبي البركات البغدادي (ت ٥٦١ هـ) وكتابه «المعتبر» على أفكار ابن تيمية. فالقول بتسلسل الحوادث الى ما لا نهاية، من بين الاقوال التي اعتمدها أبو البركات وحذا ابن تيمية حذوه فيها. كما اشرنا ايضاً الى ابتداع ابن تيمية لبعض الاشكالات واجتهاده لاثارتها حول منطق ارسطو.

والعارفون بالثقافة الاسلامية يدركون جيداً أن الفقهاء يسمون التمثيل المنطقي قياساً. ولا يقول فقهاء الشيعة بهذا القياس، ويرفضون حجيته، في حين يرى الكثير من فقهاء السنة ان هذا القياس حجة. ولا يشك علماء علم المنطق بأن التمثيل، غير مفيد لليقين، وهو ليس سوى طريق ظني. وانبرى ابن تيمية لمعارضة علماء المنطق على هذا الصعيد ايضاً، وقال بأن قياس التمثيل ليس طريقاً ظنياً فحسب، وانما أقوى من القياس الشمولي في افادة اليقين، لأن بالامكان الحصول فيه على مفردات معينة، والعلم بهذه المفردات أقوى دائماً وأوضح من العلم بالقضية الكلية. بعبارة اخرى يمكن القول بأن القياس الشمولي ـ والذي هو القياس المنطقي نفسه ـ يعتمد دائماً على قضية كلية. ثم اننا نعلم على صعيد آخر بأن العلم بالقضية الكلية، يتحقق حينما يكون تماثل أفراد الكلي معلوماً ومسلماً به في حدود قدر مشترك. وهذا يعني بأن اليقين الحاصل عن القياس الشمولي لا

يتحقق إلّا حينما يتحقق القياس التمثيلي.

ويرى ابن تيمية بأن القياس الشمولي والقياس التمثيلي في القضايا الشرعية والالهيات، لا يفيدان إلّا حينما تؤخذ بعض مقدماتها الكلية عن طريق المعصوم. وما لم تصل بعض المقدمات الكلية للقياس عن طريق المعصوم ولا تؤيد من قبل القرآن، فلن يفيد هذا القياس في الالهيات والشؤون الشرعية. كما يعتقد بأن القياس في الطبيعيات غير مفيد ايضاً. غير أننا نرى له موقفاً آخر ازاء علم الرياضيات، حيث يؤمن ان القياس مفيد معه نظراً لتجرده عن المادة[1]، غير ان هذا العلم هو بالشكل الذي ليس لديه معلوم خارج الذهن، ولهذا تتصل حركة القياس والبرهان في الرياضيات بعالم الذهن، وهي صحيحة ومعتبرة في هذا العالم ايضاً، ما لم تقتصر هذه الصحة والاعتبار على عالم الذهن، ولا يثبت أو يتحقق شيء في عالم الخارج.

وما يمكن ان نستنتجه من كل ذلك هو أننا لا يمكننا أن نحصل على الموجود الخارجي بالبرهان الرياضي. ويمكن الوصول الى هذا الموجود عن طريق القياس التمثيلي، لأن هذا الموجود يستند الى الحس والتجربة، اللذين هما ضمن دائرة عمل القياس التمثيلي. ومن هنا يمكن أن نقول بأن قياس التمثيل أقوى من قياس الشمول، باعتبار أن بامكاننا أن نعلم عن طريقه سلسلة من المفردات المعينة. ولا شك في ان العلم بهذه المفردات أقوى وأوضح من العلم بالكليات. والدليل على ذلك هو لو كان المراد من القضية الكلية الوصول الى عالم الخارج، فلا بد من الاذعان بأن هذا المراد لن يتحقق ابداً. اما اذا كان المراد من القضية الكلية، العلم بالمفروضات الذهنية، فهذا العلم قليل الفائدة جداً، وقليل التأثير ايضاً. ويرى ابن تيمية ان معرفة الجزئيات، أساس المعرفة الانسانية، والقياس التمثيلي، مفيد ومؤثر للوصول الى معرفة الجزئيات.

وطبقاً لما سبق، يعد القياس التمثيلي أساساً للقياس الشمولي، في حين يتصور

---

(١) الرد على المنطقيين، ص ٢٩٩.

أنصار القياس الشمولي عن خطأ بأن القياس التمثيلي، ليس سوى طريق ظني فحسب. فيما يعتقد ابن تيمية بأن القياس الشمولي اذا لم يستند الى القياس التمثيلي، فلن يكون له مجال ولا اعتبار. ومن هنا ينبري لطرح مسألة اخرى يوجّه فيها النقد الشديد للحكماء والمنطقيين. وقد قسّم الإمكان الى ذهني وخارجي، وقال بأن الإمكان الذهني يعرض في الذهن على شيء غير معلوم الامتناع. وحينما يُسمى الشيء في الذهن، ممكناً، فهذا لا يعني حصول العلم بامكانه، وانما يعني عدم وجود العلم بامتناعه، في حين ان الإمكان الخارجي عبارة عن العلم بإمكان الشيء في الخارج.

ولتوضيح معنى الإمكان الخارجي، اشار ابن تيمية الى ثلاثة انواع من العلم: ١ ـ العلم بوجود خارجي للشيء ٢ ـ العلم بوجود شبيه ونظير للشيء في عالم الخارج ٣ ـ العلم بوجود شيء أوطأ وأدنى من الشيء في عالم الخارج. ويرى انه اذا حصل العلم بوجود شيء أوطأ وأدنى من الشيء، فيمكن وبطريق أولى ان يحصل العلم بوجود الشيء نفسه. ويصدق هذا الأمر ايضاً في حالة العلم بوجود الشبيه والنظير، رغم عدم استخدام مفهوم الأولوية هنا. ويرى ابن تيمية ايضاً بأن هذه الطريقة في باب الامكان، هي طريقة القرآن الكريم، وقد استُخدمت في إثبات المعاد الجسماني. ثم أشار الى مجموعة من الآيات والامثال القرآنية التي ذكر الله فيها المعاد الجسماني، وقال بان إعادة الجسم أسهل من الخلق الابتدائي له، وطرح السؤال التالي: لماذا لا تتذكرون الآخرة حينما ترون الدنيا؟ وانتقد ابن تيمية الآمُدي وغيره، وذهب الى ان هذه الجماعة حينما تريد ان تثبت إمكان الشيء تقول لو فرضنا مثل هذا، لا يلزم الامتناع من فرضه. في حين ان هذه القضية، قضية شرطية، غير معلومة عن طريق البداهة، ولا يمكن إقامة البرهان عليها. وأكّد ان هناك ما هو اغرب من هذا الكلام، وهو انطلاق هذه الجماعة لإثبات الإمكان الخارجي عن طريق الإمكان الذهني. ويعتقد أشخاص كالرازي وابن سينا ان مجرد امكان التصور الذهني، دليل على إثبات الامكان الخارجي. بينما يرى ابن تيمية ان ما يذهب اليه هؤلاء انما هو إمكان وجود المعقولات في الذهن،

إذ ليس كل ما يتصوره الذهن، موجوداً في الخارج أيضاً، لانّ الذهن يتصور حتى ممتنع الوجود الذي لا وجود له في عالم الخارج[1].

ويبدو ان ابن تيمية لم يفهم معنى الامكان على الوجه الصحيح كاحدى الجهات الثلاث. وهناك بون شاسع بين فهمه له وبين مراد الحكماء. فلم يلتفت الى ان الإمكان لا يمكن أن يكون له وجود خارجي. لأنه لو كان له وجود خارجي، فلا بد للسؤال التالي أن يطرح نفسه: هل ان هذا الموجود الخارجي ممكن، ام واجب، ام ممتنع؟ ولا ريب في ان الامكان كموجود خارجي، لا يمكن ان يكون واجباً أو ممتنعاً. والاحتمال الوحيد المقبول هو أن يكون ممكناً. غير ان السؤال التالي يطرح نفسه فوراً: هل إمكان هذا الامكان، موجود خارجي ايضاً؟ ولو أُجيب بأنه موجود خارجي، لتكرر السؤال السابق، وانتهى الى التسلسل. أما إذا قيل بان إمكان هذا الإمكان، غير موجود في الخارج، كان كلام ابن تيمية باطلاً.

ولم يلتفت هذا الفقيه والمتكلم الفطن الى أن الإمكان يقع ـ كالوجوب ـ ضمن المعقولات الفلسفية الثانية، ولا يمكن للمعقول الفلسفي الثاني ان يُقيَّم كموجود خارجي. والجدير بالذكر انه لو عرض في الذهن على معروضه، فاتصاف الموصوف به متحقق في الخارج. وهناك بون شاسع بين هذا المعنى وبين ما ذكره ابن تيمية في مجال الامكان الخارجي. وارتكب ابن تيمية خطأً فاحشاً على صعيد القياسين الشمولي والتمثيلي أيضاً. فهو يؤمن بان القياس الشمولي يستند الى القياس التمثيلي، ويرى بأن القضية الكلية في القياس الشمولي، ناشئة عن تماثل الافراد ضمن قدر مشترك. وتماثل الافراد هذا، هو ما يعبَّر عنه بالقياس التمثيلي. هذا في حين غفل عن ان القضية الكلية في القياس، لا تنشأ عن تماثل الافراد، بل ان تماثل الافراد هو الذي يقوم على القدر المشترك الذي يؤلف معنى كلياً. بعبارة اخرى: متى ما تحقق القدر المشترك، كان افراده متماثلين فيما بينهم. اي ان التماثل بين الافراد، فرع على التحقق الكلي، لا ان الكلي منتزع عن التماثل بين الافراد.

---

(١) المصدر السابق، ص ٣٢٢.

ويصدق هذا الخطأ على بعض الفلاسفة الغربيين. فهؤلاء يتحدثون عن التماثل بين الامور، ويتصورون بأن الكلي نتاج لهذا التماثل. إلّا انهم لو تأملوا قليلاً لادركوا بأن الكلام عن التماثل لا معنى له، اذا لم يتحقق القدر المشترك.

وعلى ضوء ما ذُكر، يمكن ان نقول بأن ابن تيمية لا يؤمن إلّا بالامور المعينة والجزئيات، ويرى بأنها الامور الوحيدة القابلة للمعرفة. فهو حسي وتجريبي إذن، يرى بأن التجربة هي الطريق الوحيد للوصول الى الحقيقة. كما ان القياس من وجهة نظره لا يمكن أن يوصل الانسان الى الواقع، ولهذا لا تترتب عليه فائدة تُذكر.

ويعتقد ابن تيمية ان القياس يتألف من قضايا كلية، وعدم تحقق الكلي في عالم الخارج، لأنه وعاء للموجودات المعيّنة والجزئية. ومن هنا ليس في وسع القياس أن يدل على هذا العالم والامور المعينة[١]. وليس بخاف على الشخص البصير بأن رأي ابن تيمية في نفي فائدة القياس، هو نفسه ذو صورة قياسية. اي انه رفض القياس ووصفه بعدم الفائدة، اعتماداً على القياس.

وكثيرون هم اولئك الذين رفضوا المنطق والفلسفة، اعتماداً على المنطق والفلسفة، وهذا هو ذات كلام ارسطو المعروف «لا بد أن تكون فيلسوفاً، كي ترفض الفلسفة». ويرى ابن تيمية عدم فاعلية البرهان القياسي لاثبات الصانع، لأن ما يثبته البرهان القياسي، أمر كلي ومطلق لا يمتنع صدقه على امور كثيرة. إلّا ان العلم بعين الحق تبارك وتعالى يجب أن يتحقق عن طريق آخر وبدليل آخر. ولم يعبأ ابن تيمية بمبادئ البرهان لأنه يؤمن بأن البرهان القياسي لا يفيد العلم بالعالم الخارجي، ولهذا يعدّ المشهورات، أعظم اليقينيات.

ويدرك من له معرفة بالمنطق، ان مبادئ البرهان عبارة عن الامور التي يوجب العقل قبولها، وهي: الأوليات، والمحسوسات، والمجربات، والحدسيات، والمتواترات، والفطريات.

---

(١) المصدر السابق، ص ٣٤٤.

ويرى علماء المنطق ان المشهورات، من مبادئ الجدل، وانها خارجة عن دائرة البرهان. فيما يعتقد ابن تيمية ان حسن العدل، وقبح الظلم، من المشهورات، ولو تصور أحد ما معنى الحسن والقبح على الوجه الصحيح، لادرك بسهولة ان هذه المشهورات من أعظم اليقينيات، لأن كافة الامم تتفق على معنى هذه القضايا، بحكم الحس والعقل والتجربة[١].

والقضايا المشهورة كحسن العدل، وقبح الظلم ـ عند ابن تيمية ـ من القضايا واجبة القبول، ومن مواد البرهان. ويؤمن بأن العلم بالقضايا المشهورة والتصديق بها، اكبر في نفوس كافة الامم وأقوى من العلم بالمجربات والمتواترات، لأن المجربات والمتواترات ليست واحدة عند جميع الامم، ومن الممكن ان تكون المجربات المقبولة عند امة ما، مرفوضة عند امة اخرى. ويصدق هذا الكلام على المتواترات وكافة الامور البديهية.

ومن الاشكالات الأساسية التي يثيرها ابن تيمية على منطق ارسطو، على صعيد القضايا، هي اعتقاده بأن البديهيات، نسبية، وأن قضية ما، يمكن ان تكون بديهية عند شخص ما، وغير بديهية عند غيره. ويعتقد ايضاً بأن اختلاف الناس من حيث القوى الذهنية والادراكية، اكبر بكثير مما يمكن أن يُعد من القوى البدنية. فالبعض يتميز بسرعة التصور وجودة الفهم بحيث يمكنه ادراك طرفي القضية ولوازمها بسهولة، بينما يعاني البعض الآخر من ضعف الادراك ولهذا لا يدرك اطراف القضايا ولوازمها بسهولة. ومن هنا يمكن القول ان التفاوت بين القضايا النظرية والبديهية يعتمد على النسبة والاضافة[٢].

وما طرحه ابن تيمية حول نسبية البديهيات، هو اليوم مثار بحث ونقاش المفكرين في الغرب، مِثل الكثير من اشكالاته الاخرى على منطق ارسطو. وعدّ البعض الشبه أو التقارب بين ابن تيمية والمفكرين الغربيين على صعيد انتقاد

---

(١) المصدر السابق، ص ٤٢٤.

(٢) المصدر السابق، ص ٨٩.

المنطق والفلسفة، دليلاً على عظمته الفكرية. والحقيقة هي ان هذا الشبه أو التقارب لا يدل على عظمته الفكرية أبداً، وما أوجد هذا التقارب ليس سوى حسيته وتجربيته. فابن تيمية ـ وكما ذكرنا من قبل ـ يعد حسياً بتمام الكلمة، وإسمانياً متطرفاً. ولا يؤمن بشيء سوى الحس والتجربة، ويعتقد بأن المنطق الاسلامي يستخدم الحس والتجربة ايضاً.

وعدّ ابن تيمية المشهورات من مبادئ البرهان وأعظم اليقينيات، دون الالتفات الى أن اشتهار قضية ما، يعتمد على تناسب مادة القضية مع أذهان الناس. ولهذا تُعد شهرة القضية المشهورة، أمراً عارضاً، في حين ان حقيقة الحق، أمر ذاتي.

ويقول نصير الدين الطوسي بهذا الشأن أن حقيقة الحق ورغم انها امر ذاتي، إلّا ان شهرة المشهور، امر عرضي يقوم على اساس المناسبة بين المادة المشهورة والاذهان. لانها ما أن تدركها بسهولة وتألفها، حتى تقبلها وتعدّها امراً محموداً، مما يعمل بالتالي على ذيوعها ونشرها. وللمناسبة أسباب تقتضي شهرة الآراء، تغفل عنها اذهان الجمهور في أكثر الاحوال، وهذا ما دفعهم لاعتبار المشهورات من المبادئ غير المكتسبة. وأكد الطوسي ايضاً ان أسباب المناسبات كثيرة جداً ومنها سهولة تصور اجزاء القضية، لأن هذه السهولة تقتضي سهولة انجذاب النفس اليها، في حين تقتضي صعوبة التصور، صعوبة التصديق، الأمر الذي يحول دون الاشتهار. ولهذا السبب ايضاً يخرج الحكم المشهور عن دائرة الاشتهار حينما يعبر عنه بعبارات عويصة تثير اشمئزاز الطبع. كما ان الكليات التي يدركها العقل المجرد بدون الاستعانة بالخيال، أقل اشتهاراً من الجزئيات التي يتدخل فيها الخيال والحس، لاحتراز الذهن عن استحضار الكليات. كما ان الذهن من وجهة نظره يستسلم لقول الموثوق به المحبوب المحتشم وصاحب التعبير الواضح الجميل ذي الايقاع الحسن، إلّا انه يرفض مثل هذا التعبير بزوال هذه العوارض[١].

---

(١) أساس الاقتباس، ص ٢٥٥ ـ ٢٥٦.

ونفهم من عبارة نصير الدين الطوسي ان اشتهار القضية يعود لسلسلة من التناسبات بين مادة تلك القضية وأذهان الناس، وهذا هو نفس ما قيل: شهرة المشهور، عرضية، وحقيقة الحق، ذاتية.

وما ذهب اليه الطوسي على هذا الصعيد، شبيه جداً بما أورده الحكماء على صعيد التباين بين جوهرية الجواهر وعرضية الاعراض. فالحكماء يعتقدون ان الجوهرية لدى أنواع الجواهر الخمسة، جوهرية ذاتية، في حين ان العرضية لدى مقولات الاعراض التسعة، أمر عرضي وطارئ. ودارت الكثير من النقاشات لتوضيح هذا التباين، لا مجال لذكرها هنا.

نريد أن نقول بان ابن تيمية لم يكن من اهل الفلسفة، ولم يعبأ بمثل هذه الدقائق من الامور، ويرى ان القضية المشهورة من أعظم اليقينيات، وانها من مبادئ البرهان. كما يعتقد بأن البديهيات أمر نسبي، وهذا يعني ان النظريات، نسبية أيضاً. وحينما تكون البديهيات والنظريات نسبية، تكون المعرفة بأسرها نسبية ايضاً. ونسبية المعرفة، يقود الى انكارها. اضف الى ذلك كله انه ينظر الى الغيب والشهود كامور نسبية أيضاً، مما يعني انكار الغيب المطلق.

وانتقد ابن تيمية المنطقيين على صعيد التصور والتصديق ايضاً، وأنكر التفاوت بين هذين النوعين من الادراك، ويرى ان بالامكان تصديق كل تصور، كما يمكن تصور كل تصديق. في حين يرى علماء المنطق ان العلم بالتصور والتصديق قابل للتقسيم، وعرّفوا التصور بأنه بسيط وخال من كل قيد ثبوتي وسلبي. وعدّ ابن تيمية كلام علماء المنطق هذا كلاماً باطلاً وقال بأن الشيء العاري عن كل قيد ثبوتي وسلبي، ليس سوى خاطرة لا غير. والخاطرة العارية عن كل قيد، لا تعد عنده علماً، ولا تُعتبر ادراكاً للشيء. ويذهب الى القول اننا حينما نتصور الانسان، نعلم انه موجود، لكننا لا يمكن ان يكون لدينا تصور بسيط ليس فيه نفي ولا اثبات. ويرى اننا لو تصورنا بحراً من الزئبق أو جبلاً ياقوتياً، ولو نتصور معه عدمه أو امتناعه في الخارج، لَعُدّ هذا التصور ضرباً من الخيال أو نوعاً من الوسواس. ويدرك ابن تيمية وجود اشكال هنا فيتساءل: حينما يُقال بأن التصديق

مشروط بالتصور، فما معنى هذا، وما المراد بهذا الكلام؟ ويجيب على هذا السؤال بقوله: المقصود بهذا الكلام هو ان التصديق مشروط بتصور خال من هذا التصديق، إلّا انه لا يمكن ان يكون مجرداً من جميع القيود الثبوتية والسلبية[1].

ويرى البعض ان ابا نصر الفارابي (ت ٣٣٩ هـ) ـ الفيلسوف الاسلامي الكبير ـ كان أول من قسّم العلم الى تصور وتصديق. ويُشكل عدد كبير من علماء المنطق على هذا التقسيم. ويمكن مشاهدة هذه الاشكالات والردود عليها في الكثير من الكتب المنطقية المعتبرة. ومن هذا نعلم بأن الاشكالات التي أثارها ابن تيمية، لم تكن جديدة أو من ابتداعه، وانما أثارها كثيرون من قبله. ومع هذا كله، فلا تعد اشكالات ابن تيمية على هذا التقسيم، مقبولة. وتقسيم العلم الى تصور وتصديق، تقسيم حكيم، لأن من الممكن أن يحدث تصور بسيط بدون أن يرافقه اي حكم من جانب النفس، وهو ما يؤيد صحة مثل هذا التقسيم. وقد اعتبر ابن تيمية كل تصور عارٍ عن القيد، خاطرةً وحسب، إلّا انه لم يوضح مراده من الخاطرة. فاذا كان يريد بها نوعاً من الادراك البسيط غير المرفق بحكم والعاري عن جميع القيود، فهذا هو التصور البسيط نفسه. ويقسّم المنطقيون العلم الى تصور وتصديق ايضاً، ولا يرون غير هذا. والخاطرة ـ على اي حال ـ شيء يقع في الذهن، ووقوعه في الذهن، نوع من الانفصال عن عالم الخارج. وما أسماه ابن تيمية بالخاطرة، يسمى عند أهل المنطق بـ«التصور» إذا لم يكن مرفقاً بحكم.

ويدرك المهتمون بالفلسفة الغربية عن وضوح بأن «التصديق» يلعب دوراً أساسياً في فلسفة «كانت»، في حين لا يمكن تجاهل دور التصورات ابداً في فلسفة «ديكارت». فهو يتحدث في فلسفته عن «تصور الكمال»، ويعلم بأن تصور الكمال، ليس من نتاج الذهن أو حكم النفس.

---

(١) المصدر السابق، ص ٣٥٨.

الشيخ عبد الله الجيلاني والتشكيك المنطقي

أشرنا في الفصول السابقة الى بعض المـؤاخـذات والانـتقادات التي وجـهها خصوم المنطق، وقلنا بأن الكثير منها ذو خلفية طويلة، وموضع بحث ونقاش منذ أيام السوفسطيين اليونانيين. وكان الشيخ عبد الله الجيلاني قد أمضى وقتاً طويلاً من عمره في دراسة المسائل المنطقية والتعمق فيها، وجمـع الكثير مـن الشكـوك المثارة حول المنطق في رسالة، حاول من خلالها أن يرد عليها، ويحل معضلات هذا الفن ما استطاع الى ذلك سبيلاً. وعلى هذا الاساس، يختلف موقفه على هذا الصعيد عن ابن تيمية، ومحمد أمين الاسترابادي وغيرهما.

وطرح الشيخ الجيلاني مشاكل المسائل المـنطقية، دون أن يُـبدي عـناداً أو خصومة تجاه المنطق. ومن المناسب ان نشير الى بعض هذه التشكيكات. منها: ان أهل المنطق يقولون: ان التصديق لا يأتي من التصور أبداً، مثلما ان التـصور لا يمكن أن يكون نتاج التصديق. وعـالم التـصورات وعـالم التـصديقات، عـالمان متباينان، ولا يمكن ان يكون أحدهما نتاجاً للآخر. ولا يوجد طريق من عـالم التصور الى عالم التصديق، كما ان طريق عالم التصديق مغلق بوجه عالم التصور دائماً. ومن هنا ينقسم كل نوع من نوعي الادراك هذين الى بديهي واكـتسابي. والتصورات الاكتسابية تنتج عن التصورات البديهية دائماً، والتصديقات النظرية تُكتسب عن التصديقات الضرورية. أي تـعد التـصديقات الضروريـة مـصدراً

للتصديقات النظرية.

ويُجمع علماء علم المنطق على قبول هذه النظرية، إلّا انهم ذهبوا على صعيد «اللازم البيّن» الى القول بشكل عام: اللازم البيّن، هو الشيء الذي يحصل من تصوره وتصور ملزومه، الجزم بلزومه. اي ان الجزم باللزوم، نتاج تصورين. فحينما يحصل تصور اللازم وتصور الملزوم، يحكم العقل عن جزم ويقين بأن أحد التصورين لازم والآخر ملزوم، حتى بدون ان يكون العلم بالملازمة قد تحقق قبل ذلك. وحكم العقل هذا، هو نوع من التصديق. وهذا يعني ان التصديق، يحصل عن التصورات وهو ما يتعارض مع رأي أهل المنطق أنفسهم. وللاجابة على هذا الاشكال، قيل بأن الجزم باللزوم فيما يخص اللازم البيّن، تصديق بديهي، يحتاج في تحققه الى شيء آخر. وما قيل في لزوم التصورين، انما هو ذو جانب تنبيهي، ولا يجب الخلط بين التنبيه والتوليد، وبهذا تعد التصورات هنا، منبّهة وليست مولِّدة.

والتشكيك الآخر المطروح على صعيد المسائل المنطقية هو ما قيل من: ان التصور، قد يتعلق بالنسبة أحياناً، في حين يرى القدماء وأهل التحقيق ان النسبة، متعلقة بالتصديق. وعلى صعيد آخر، يذهب الحكماء المسلمون الى ان العلم، ينطبق مع معلومه دائماً. ولو أخذنا هاتين المقدمتين بنظر الاعتبار وسلّمنا بأن العلم مطابق للمعلوم من جهة، وأن الادراك التصوري والادراك التصديقي، نوعان متفاوتان من العلم، يلزم أن يكون للنسبة حقيقتان نوعيتان مختلفتان، حينما تكون موضع تعلق العلم. ومن المحال ان يكون للشيء حقيقتان نوعيتان مختلفتان.

ويمكن استعراض هذا الاشكال أو التشكيك بصورة اخرى هي:

حينما نجعل التصديق تصوراً، فلا بد ان يكون لدينا العلم بالتصديق، عند التصور. ومن الواضح ان العلم ينطبق مع معلومه دائماً. كما نعلم على صعيد آخر بأن التصديق يختلف عن التصور من حيث النوع. ولا بد لنا في هذه الحالة مجابهة الاشكال التالي وهو: التصديق المعلوم بالعلم التصوري، ذو حقيقتين نوعيتين

مختلفتين. وهذا أمر محال. ويُعدّ هذا الإشكال من نوع الإشكال المثار على صعيد الوجود الذهني، والذي صورته الواضحة في مجال ادراك الجواهر الخارجية هي: يلزم من افتراض كيفية العلم، وتطابق العلم مع المعلوم، الجمع بين الجوهر والعرض.

وللرد على التشكيك القائل بتعلق النسبة بالتصور والتصديق معاً، قيل: المستفاد من عبارات الحكماء على صعيد تطابق العلم بالمعلوم، انطباق العلم التصوري مع معلومه لا العلم التصديقي، رغم عدم وضوح كلام الحكماء بهذا الشأن.

ولم يقتنع الشيخ الجيلاني بهذا الرد وانبرى للرد عليه فأكد بأننا حينما نقول العلم متحد بالذات مع معلومه، نريد بذلك حصول نفس ماهية المعلوم في الذهن. وحصول نفس الماهية في الذهن، لا يتعارض مع اقترانها بسلسلة من العوارض. ومن الواضح ان الماهية حينما ترافقها سلسلة من العوارض، فلا بد أن تكون شيئاً غير الماهية من حيث هي ماهية.

ويستعين الشيخ الجيلاني بمثال للبرهنة على ما ذهب اليه فيقول اننا حينما نصنع صنماً من النحاس، فلا بد أن يكون صنماً نحاسياً. إلّا ان هذا الصنم لا يُعد نحاساً من حيث هو صنم. وحينما تتضح حقيقة النسبة ـ من حيث هي حقيقة النسبة ـ يتم تحققها في الذهن. غير ان تحقق النسبة في الذهن قد يقترن بامور تدفع لاعتبارها تصوراً، وقد يقترن بامور اخرى تدفع لاعتبارها تصديقاً. إلّا انها لو نُظر اليها بدون أية خصوصية، لكانت مجرد شيء معلوم، لا غير. بتعبير آخر: النسبة من حيث كونها نسبة وبغض النظر عن أي شيء آخر، تلعب دور الجنس؛ في حين تلعب الخصوصيات الذهنية دور الفصل.

اي تُعدّ النسبة حقيقة تصورية، لو لم يُنظر الى صورة النسبة كشيء آخر، وحقيقة تصديقية، لو نُظر الى صورة النسبة كشيء آخر.

ولا نود ولوج باب البحث على صعيد مدى اقتران ردّ الشيخ الجيلاني مع

التشكيك السابق بالصواب، لان ذلك يتطلب وقتاً طويلاً. ونكتفي بالاشارة الى ان هذا الرجل المحقق قد تناول في رسالته التي تحمل عنوان «الرسالة المحيطة بتشكيكات في القواعد المنطقية مع تحقيقاتها»[1] عدداً من القضايا المهمة وانبرى لدراستها. وتكشف هذه الرسالة عن دور المفكرين المسلمين في مجال نقد منطق ارسطو وتنقيحه واكماله.

ومن الاشكالات التي طُرحت حول المنطق، الاشكال الذي أورده المحقق الدواني (ت ٩٠٨ هـ)، ويرتبط بتعريف معنى الكلي، حيث ناقش كلام الحكماء والمنطقيين على هذا الصعيد. ونحن نعلم بأن علماء المعقول قالوا بأن الكلي، شيء لا يمنع نفس تصوره، الاشتراك بين الكثيرين. وهذا المعنى قابل للادراك من قبل العقل، في حين لا يمكن للقوى الجسمانية وما في هذه القوى، أن تدرك هذا المعنى. ويذهب المحقق الدواني ـ وطبقاً لما اورده الشيخ عبد الله الجيلاني ـ الى ان الصورة الخيالية لبيضة معيّنة، يمكن أن تنطبق على جميع البيوض المعيّنة بحيث لو طابقنا الصورة الخيالية للبيضة، مع أية بيضة اخرى، لقلنا ان هذه الصورة مثل هذه البيوض. ويجيب المحقق الدواني على هذا الاشكال بقوله اننا لو تأملنا ودققنا، لادركنا ان الصورة الخيالية لبيضة معينة لا يمكن ان تنطبق على جميع البيوض، لأن العقل لا يجيز مثل هذا الانطباق في الخارج. والشيء الوحيد الذي يمكن أن يقال في مثل هذه الحالات هو: حصول نوع من الاشتباه والتردد في انطباق الصورة الخيالية للبيضة على بيوض عالم الخارج. ولا يخفى على أهل البصيرة بأن الاشتباه والتردد، شيء يختلف عن تجويز العقل. وتجويز العقل وعدم امتناع الصدق على الكثيرين، هو مناط الكلية وملاكها، عند اهل المعقول. وهناك بون شاسع بين هذا المعنى وبين ما هو موجود على صعيد الاشتباه والتردد.

والتشكيك الآخر الذي يُثار على صعيد المنطق، هو التشكيك بوجود الكلي الطبيعي. فقد قيل: إذا كان الكلي الطبيعي ـ مثل حقيقة الانسان ـ موجوداً في

---

(١) المنطق ومباحث الالفاظ، ص ٣٥٩.

الخارج، فلا بد أن تصدق المقولة التالية «زيد في عالم الخارج، عين الانسان». واذا صدقت هذه القضية، فلا بد أن تصدق القضية التالية ايضاً: «الانسان في عالم الخارج، عين عمرو». وعلى صعيد آخر، نحن نعلم بوضوح بأن عين عين الشيء، هي عين الشيء. ونستنتج من هذه المقدمات ان «زيداً في عالم الخارج، هو عين عمرو». وليس هناك شك في أن هذه النتيجة، باطلة. وبطلانها ناجم عن القول بوجود الكلي الطبيعي في الخارج.

وقيل في الرد على هذ التشكيك: هذا القياس لبطلان الكلي الطبيعي في الخارج، قياس «مساواة». وقياس المساواة، تلزمه مقدمة خارجية. وبانضمام هذه المقدمة سيكون لدينا قياسان. وصورة قياس المساواة ستكون بالشكل التالي: زيد عين الانسان، والانسان عين عمرو. فزيد إذن عين عين عمرو. وتقع هذه النتيجة، صغرى للقياس الثاني، كما يلي: زيد، عين عين عمرو. وعين عين عمرو، عمرو. إذن زيد، عمرو.

ويطرح السؤال التالي نفسه: حينما قيل في القياس الأول: «الانسان، عين عمرو»، فكيف تُفسر طبيعة الانسان؟ وما المراد منها؟ فاذا كان المراد من الطبيعة الانسانية التي تُحمل على عمرو، نفس الطبيعة الانسانية التي تُحمل على زيد، فلا بد من القول بأن هذا المعنى، ممنوع، لأنه يستلزم قول «الرجل الهمداني» الذي رفضه ابن سينا، اما اذا كان المراد من الطبيعة الانسانية، تلك الطبيعة التي تتحد مع عمرو في الخارج، فسيكون الكلام مقبولاً حينئذ، مع عدم ترتّب اتحاد زيد مع عمرو، لأن الحد الوسط، لم يتكرر في البرهان. بعبارة اخرى: رغم انّ الكلي الطبيعي يتحد مع افراده في الخارج، إلّا انّ اتحاده مع افراده، من قبيل «الآباء» و«الابناء»، وليس مثل «الاب الواحد» الى «الاولاد».

والتشكيك الآخر: يتفق علماء المنطق كافة على اننا نكتسب التصورات عن طريق المعرف، والتصديقات عن طريق الحجة. والاشكال الموجّه الى هذا الكلام هو: انّ ما نريد أن نحصل عليه عن طريق المعرفة والحجة، لا يخرج عن حالتين:

اما معلوم أو مجهول. فاذا كان معلوماً، كانت جهودنا عقيمة ولا شك أو ما يُعرف بتحصيل الحاصل. اما اذا كان مجهولاً، فمن المحال اكتسابه، لامتناع اكتساب المجهول المطلق.

ويرد أنصار المنطق على هذا الاشكال بقولهم: ما نكتسبه عن طريق المعرّف والحجة، انما هو معلوم من جهة، ومجهول من جهة اخرى. فنبدأ عمل الاكتساب من حيث هو معلوم، ويحصل نفس الاكتساب من حيث هو مجهول.

ورغم طرح هذا الرد في كثير من الكتب، وقبول علماء المنطق به، إلّا انه يبدو غير مقنع، لأن الشيء المعلوم من جهة، والمجهول من جهة اخرى، ليس بامكانه أن يرفع الاشكال المذكور، حيث الاشكال يُطرح ثانية ويقال: ما هو معلوم، لا يقبل الاكتساب، وتحصيله بمثابة تحصيل الحاصل. وما هو مجهول، لا يُطلب، لامتناع تحصيل المجهول المطلق.

والجدير بالذكر أنّ هذا الاشكال، اشكال أساسي، لا تقتصر الاجابة عليه، على علماء المنطق فقط. ويمكن القول بشكل عام بأنّ تحول المجهول الى معلوم، أمر غامض ومحفوف بالاسرار، ومن الصعوبة بمكان توضيحه. ويؤمن بعض مفكري الغرب بالانقلاب على هذا الصعيد، ويرون ان تبديل الجهل الى علم، لا يمكن تبيينه وتوضيحه إلّا عن طريق الانقلاب.

والتشكيك الآخر: قسّم علماء المنطق الحجة الى ثلاثة أقسام: قياس، واستقراء، وتمثيل، وقصروها على هذه الاقسام الثلاثة. واستدلوا على ذلك بقولهم: الاستدلال لا يخرج بشكل عام عن ثلاثة: ١ـ استدلال نصل به من الكلي الى الجزئي، وهو ما يعرف بالقياس. مثل قولنا: العالم متغير، وكل متغير حادث، فالعالم حادث إذن، ٢ـ استدلال نصل به من الجزئي الى الكلي، ويعرف بالاستقراء. مثل قولنا: الدابة تحرك فكها الاسفل حينما تمضغ الطعام، وهذا يعني ان كل حيوان يمضغ الطعام؛ يتحرك فكه الاسفل، ٣ـ استدلال نصل بواسطته من الجزئي الثابت للكلي، الى جزئي آخر، ويدعى هذا النوع من الاستدلال بالتمثيل،

كأن يُقال: النبيذ حرام، لان الخمر حرام، وعلة حرمة الاثنين كونهما من المسكرات.

وهناك من انتقد كلام أهل المنطق هذا فقال: لا معنى لحصر الاستدلال ضمن هذه الاقسام الثلاثة، حيث هناك قسم آخر متصوّر ومحتمل، وهو الاستدلال الذي نصل بواسطته من الكلي الى كلي آخر. وقيل في الرد على هذا الاعتراض: حينما ننظر الى أمرين كليين، فهما لا يخرجان عن حالتين:

الأولى ـ أن يكونا بالشكل الذي لا يمكن معه الاستدلال بأحدهما على الآخر، كالممكن والممتنع. فهذان الكلّيان هما في وضع لا يمكن معه الحصول من الممكن على الممتنع، ولا من الممتنع على الممكن. ولا ريب في انّ هذا النوع من الكليات، خارج عن دائرة البحث والنزاع.

الثانية ـ أن يكونا بالشكل الذي يمكن معه الاستدلال بأحدهما على الاخر. وحينما نأخذ كليين بنظر الاعتبار في مثل هذه الحالات، فإما أن يكون أحدهما جزئياً بالنسبة الى الآخر ويقع تحت عموميته، أو أن يقع كلاهما تحت مفهوم كلّي آخر يعدّ كلياً بالنسبة اليهما معاً، ويؤلفان مفهوماً جزئياً ازاءه ويقعان تحت عموميته. واذا تم الاستدلال من الكلي الى الجزئي، كان ذلك الاستدلال داخلاً في القياس، اما اذا كان من الجزئي الى الكلي، عُدّ استقراءً. وحينما يقع المفهومان تحت مفهوم كلي آخر، عُدّ الاستدلال بأحدهما على الآخر استدلالاً تمثيلياً. وهذا يعني انّ اقسام الاستدلال تقتصر على ثلاثة، ولا وجود لقسم رابع[1].

---

(١) المصدر السابق.

أبو النجا الفارض وموقفه المضاد للمنطق

ابو النجا الفارض، من الشخصيات التي عارضت المنطق ووجهت الانتقاد اللاذع له خلال احدى مراحل الثقافة الاسلامية. وتحدث عن خمسين مسألة منطقية، وعدّها ساقطة ولا اعتبار لها. وألّف في ذلك رسالة تحمل عنوان «رسالة الخمسين مسألة في كسر المنطق»[1]. ولابد لنا أن نشير الى بعض هذه المسائل، فيما نُرجع القارئ الى الرسالة نفسها للاطلاع عليها كاملة. وبدأ كالعادة بمبحث «الحد المنطقي»، ونقده ضمن سبع مسائل، خاطب أهل المنطق في المسألة الأولى وتساءل: أليس الحد المنطقي، ذلك الكلام الموجز الذي يدل على ذات الشيء؟ ولا شك أن الجواب سيكون بالايجاب. ثم تساءل ثانية: أليس الحد المنطقي، ذلك الشيء الذي يجمع اشياءً كثيرة ومتعددة، ويعيدها الى أمر واحد؟ ولابد أن يكون الجواب بالايجاب ايضاً.

ويصل ابو النجا الى انّ من الافضل استخدام كلمة «انسان» عند تعريف الانسان، بدلاً من عبارة «حي ناطق ميّت»، لأن كلمة «انسان»، أوجز، وأبعد عن الكثرة والتعدد. اضف الى ذلك انّ هذه الكلمة تجمع أشياء كثيرة، وتعيدها الى أمر واحد، في حين انّ عبارة «حيوان ناطق ميت»، تقسّم الأمر الواحد الى

(١) طُبعت هذه الرسالة ضمن مجموعة «المنطق ومباحث الالفاظ».

امور كثيرة.

ولا يخفى على العارفين بالمنطق، مدى خطأ كلام ابي النجا وبعده عن الحقيقة. و«الحد» من وجهة نظر أهل المنطق، يدعى بالمعرف والقول الشارح. ويراد بالقول الشارح، القول الذي بامكانه ان يكشف عن ذاتيات الشيء ويوضحها على الوجه الصحيح.

ومن الواضح انّ الكشف عن ذاتيات الشي وشرح حقيقته، لا يمكن ان ينسجم مع الايجاز والاختصار. فكلمة «انسان» مثلاً، لا يمكن أن تكشف عن حقيقة الانسان وذاته بحجم ما تكشفه عبارة «حيوان ناطق مائت». ويبدو أنّ الفارض قد خلط بين قضايا علم البلاغة والمنطق، وتصور انّ الايجاز والاختصار، محبّب ومطلوب في كل مكان. ولم يلتفت الى انّ الايجاز المخل، منبوذ حتى في علم البلاغة.

وطرح المسألة الثانية من خلال اثارة السؤال التالي: هل الحد المنطقي، غير الاسم؟ فاذا كان جواب اهل المنطق انّ الحد، غير الاسم، فلابد من القول إذن بأنّ المحدود، غير مسمى ايضاً. وهذا يعني انّ عنوان «حيوان ناطق مائت»، غير عنوان «انسان»، لأن الحد يختلف عن الاسم. اما اذا قيل بأنّ المسمى، ليس سوى المحدود، فلابد أن نقبل ايضاً بأنّ الاسم ليس سوى الحد، بعبارة اخرى: اذا كان المسمى يختلف عن المحدود، فلابد أن يختلف الاسم عن الحد ايضاً. اما اذا كان المسمى، هو المحدود نفسه، كان الاسم هو الحد نفسه ايضاً.

ومن الواضح انّه قد ارتكب على هذا الصعيد خطأ ايضاً، وتحدث بكلام غير صائب. ورغم انّ الاسم لا يختلف عن الحد المنطقي، لكن الذي لا شك فيه هو ان الاسم يختلف عن الحد من حيث الاجمال والتفصيل. فالاسم، علامة للمسمى فحسب ولا يحمل أي توضيح آخر، في حين يتضمن الحد بيان ذاتيات الشيء مع توضيح مفصل.

كما طرح المسألة الثالثة على صعيد الحد المنطقي مبتدئاً بالسؤال التالي: هل

الحد المنطقي هو المحدود نفسه، أم انه يختلف عن المحدود؟ فاذا قال علماء المنطق بأنّ الحد، عين المحدود، فلابد من قبول صورة هذا القياس والقول بأنّ الحد عين المحدود، والمحدود بحاجة الى الحد دائماً. وهذا يعني انّ الحد بحاجة الى الحد. وهذا ما يثير مشكلة امام المنطقيين ويملي عليهم أن يقبلوا وخلافاً لمبادئهم بأنّ الحدّ محتاج الى الحد. ولو اختار المنطقيون الشق الثاني وقالوا بأنّ الحد، ليس عين المحدود، فهذا يعني انّ «الحيوان الناطق» غير الانسان.

ويبدو انّه قد كرر خطأه السابق في هذه المسألة أيضاً، ولم يلتفت الى انّ الحد ـ ورغم انه عين المحدود ـ إلّا انه يختلف عنه من حيث الاجمال والتفصيل. ومن هنا يمكن أن نقول بأنّ الحد ـ ورغم اتحاده بالمحدود ـ إلّا انّ المحدود محتاج الى الحد من حيث الاجمال، في حين انّ الحد غير محتاج الى الحد من حيث عدم الاجمال.

وعلى ضوء ما تم ذكره ، فلا معنى للإشكال المثار ضد أهل المنطق على هذا الصعيد، وما عبّر عنه الفارض بكسر المنطق، لم يكن سوى كسر لاشكالاته التي هي في معظمها اشكالات سطحية ولا أساس لها. وقد انتقد في تعريف «المضاف» كلام المنطقيين والحكماء، وقال: حينما يُعرف «المضاف» في تعريف المضاف، فسيُعرف الجانب الآخر من الاضافة ايضاً. فحينما نعرف «الابن» عن طريق التعريف، فسنعرف «الاب» ايضاً. ويقول: أنّ المنطقيين حينما يأخذون بهذا الكلام في مضمار المضاف، فلابد لهم أن يأخذوا به ايضاً في مضمار الجنس والمجنوس، أو النوع وأفراد النوع. وقد أراد من كلمة «مجنوس»، الانواع التي تحت الجنس، وذهب الى انّ الجنس حينما نعرفه عن طريق التعريف، فلابد أن نعرف كافة الانواع الواقعة تحت ذلك الجنس، عن طريق التضايف. وينطبق هذا الأمر على النوع أيضاً. أي حينما نعرف النوع بواسطة التعريف، فلابد أن نعرف جميع أفراد ذلك النوع أيضاً، عن طريق التضايف. وأشار بعد ذلك إلى اشكال هذه المسألة وقال: اننا لو عرفنا أنواع الجنس عن طريق تعريفه، فهل يمكن معرفة عدد أنواعه؟ وكيف يمكن تحديدها؟ ويصدق هذا الكلام ـ من وجهة نظره ـ على النوع

ايضاً. فلو عرفنا النوع عن طريق التعريف، فكيف يمكن التعرف على كافة أفراده وهم يؤلفون عدداً غير متناه؟ ولاشك بوجود نوع من التضايف الذهني بين الفرد والكلي، وكذلك بين الأعم والأخص. غير انّ تحقق التضايف بين الفرد والكلي، لا يستلزم التعرف على أفراد النوع من خلال تعريف النوع كأمر كلي.

الاشكال الذي يطرحه الفارض هو لابد لنا ان نعين كافة افراد النوع، من خلال تعريفه كأمر كلي، في حين يمتنع مثل هذا الامر. ولكن ما يستلزمه التضايف بين الفرد والكلي ليس أكثر من معرفتنا بأنّ هذا الكلي لا يمكن أن يتحقق بدون الفرد. في حين لا تعد معرفة افراد الكلي وتعيين أعدادهم، من لوازم التضايف بين الفرد والكلي. ولهذا لا صحة لاشكال ابي النجا الفارض، لأن التضايف بين الفرد والكلي، لا يقتضي سوى انّ الكلي لا يتحقق بدون الفرد، والفرد لا يتحقق بدون الكلي.

والاشكال الآخر الذي طرحه الفارض وعدّه كسراً للمنطق يدور حول تقسيم علماء المنطق للتقابل الى أربعة أنواع والتي هي:

١ ـ تقابل التضايف.

٢ ـ تقابل التضاد.

٣ ـ تقابل العدم والملكة.

٤ ـ تقابل الايجاب والسلب.

ويطرح اشكاله من خلال السؤال التالي: لماذا لم يعتبر علماء المنطق الاختلاف بين الجوهر والعرض، من أنواع التقابل، ولم يعدّوه قسماً خامساً؟

ولابد من الاشارة الى انه قد استخدم كلمة «الاختلاف» بدلاً من «التقابل»، وأورد انواع التقابل الاربعة، تحت عنوان الاختلاف. ولم يلتفت الى انّ الاختلاف بين الجوهر والعرض، ليس من صنف الانواع الاربعة، ولا يمكن أن يُعدّ قسماً خامساً من اقسام التقابل، لأن من شروط معنى التقابل هو أن يرفض أحد المتقابلين الآخر، ولا يمكن ان يجتمعا في شيء واحد. في حين انّ الجوهر والعرض

ورغم تأليفهما لمقولتين مختلفتين، إلّا انّ بامكانهما أن يجتمعا في شيء واحد. فزيدٌ ـ على سبيل المثال ـ موجود خارجي، محفوف بسلسلة من الاعراض وقرين بها، في عين جوهريته من حيث الروح والجسم.

وتحدث ابو النجا الفارض بطرق مختلفة في معنى الاختلاف، وطرح العديد من المسائل بهذا الشأن. ويرى انّ معنى الاختلاف، فوق الجوهر والعرض. اي انّ معنى الاختلاف ـ من وجهة نظره ـ أعمّ من الجوهر، لأن كل جوهر، خلاف معنى مخالفه، لكن لا يُعدّ كل خلاف أو اختلاف جوهراً. والدليل على ذلك هو انّ كل عرض، يعدّ خلافاً للجوهر، لكن لا يمكن عدّه جوهراً. وهذا يعني انّ الخلاف، أعمّ من الجوهر.

ويبدو انه لم يلتفت الى حقيقة انّ الاختلاف، مثل الكثرة ومقابلاتها، يقع ضمن دائرة المعقولات الثانية. ولا يجب مقارنة المعقول الثاني مع اي نوع من انواع الجواهر، من حيث الأعم والأخص. ولهذا يلاحظ في هذا النوع من المواقف التي اتخذها على هذا الصعيد، نوع من البساطة والغموض. وعلينا في مثل هذه الحالة ألا نتوقع من شخص كأبي النجا ان يكون لديه تبحر وبراعة في المسائل العقلية والمنطقية. ورغم هذا، فجهوده على هذا الصعيد، تجلب النظر، وقد صبّ تلك الجهود ما استطاع لتقويض القضايا المنطقية والقضاء عليها.

وانتقد ابو النجا تعريف التضاد ايضاً وقال اذا كان الامران المتضادان عبارة عن شيئين غير قابلين للاجتماع في آن واحد، فلا يجب أن نقصر التضاد على البياض والسواد فقط؛ فمثلما لا يجتمع البياض مع السواد، لا يجتمع البياض مع الصفار وسائر الالوان الاخرى ايضاً.

وما قاله ابو النجا الفارض في هذا المجال، لم يكن بالشيء الجديد، حيث سبق أن طرحه أشخاص آخرون، إلّا انّ أهل المعقول أولوا اهتماماً لهذا الاشكال، وسعوا لرفعه من خلال اضافة قيود الى تعريف التضاد، وقالوا بأنّ الامرين المتضادين عبارة عن أمرين وجوديين يردان على موضوع واحد على سبيل

التعاقب، ويقعان تحت جنس قريب، وبينهما نهاية البعد والاختلاف. ولهذا للتضاد طرفان دائماً، ولا يتحقق بين أكثر من طرفين. وعلى ضوء هذه القيود، يُعد اشكال ابي النجا الفارض على أهل المعقول، في غير محله.

وابو النجا الفارض، من المتكلمين والفقهاء الذين لا يعيرون اهمية كبيرة للعقل، ويقبلون به في حدود الدين والشريعة، ولا يرون فيه الاستقلال. كما انه من بين اولئك الذين يؤمنون بالوحي والشواهد والنصوص الدينية، إلّا انهم اذا ما جابهوا قضايا تستلزم الاستدلال، اختاروا طريق الاستدلال من الشاهد الى الغائب في الالهيات، وطريق القياس الفقهي والتمثيل المنطقي في الفقه. وقد اتخذ المتكلمون مبدأً آخر في هذا المجال، رغم انهم كانت لديهم تحاليل لبعض المسائل المنطقية، لكنهم اقتصروا على قياس المشابهة. ورأوا انّ الطريق الصحيح الوحيد هو معرفة الخفي بالجلي، والاكتفاء بنوع من التشبيه. وكان الهدف من كل ذلك، ان لا ينهجوا نهج الفلسفة والفلاسفة، ولا يخرجوا عن حصن الدين الحصين.

والمؤاخذات التي أثارها بعض المتكلمين كأبي النجا، وابن تيمية، وابن الصلاح، والسيوطي على المنطق، لم تكن على المسائل المنطقية المسلّم بها. وأُثيرت بعض الاشكالات ايضاً على بعض المسائل الفلسفية والمقولات التي كان لها حكم المثال عند ارسطو، إلّا انها لا تعدّ اشكالات أساسية. فالكثير منها ناجم عن عدم فهم هؤلاء المشكلين لكنه المسائل المنطقية. واخترع الفقهاء منطقاً يُدعى «القياس الفقهي» من اجل الوصول الى بعض المسائل غير المنصوص عليها، فضلاً عن استخدامهم للاستحسان، والمصالح المرسلة، والاصول العملية. واستعانت هذه الفئة بفن الجدل، لحل مسائل الاختلاف، وانبرت لكتابة علم الجدل والخلاف وآداب المناظرة. ودخل ابن سينا الى هذين الحقلين ايضاً، وتناولهما في بعض رسائله.

ووقف ابن سينا في وجه المتكلمين وبعض الفقهاء، وأشكل على ما أسموه بـ«الاستدلال من الشاهد الى الغائب» و«القياس الفقهي». وتشير بعض

المؤشرات انه كان ينقد بعض المسائل المنطقية في مجالس بحثه ودرسه، ثم يسجّل اجوبة مناسبة عليها. وعدّ قياس المشابهة الذي يوليه الفقهاء والمتكلمون أهمية كبيرة، قياساً لا قيمة له. وسبقته الى مثل هذا الموقف شخصيات مثل محمد بن زكريا الرازي، وأبي نصر الفارابي. ولابن سينا رسالة تدعى «في تعقيب الموضع الجدلي»[1]. وهي رسالة تناقش قياس الاصوليين والفقهاء أو التمثيل المنطقي، وتشكل عليه.

والعارفون بتاريخ الثقافة الاسلامية، يدركون جيداً انّ عدد اولئك الذين حملوا لواء معاداة المنطق والفلسفة، ليس قليلاً، وكتاباتهم المناهضة للمنطق ليست قليلة ايضاً. وأشار السيد محمد تقي دانش بجوه في جزء من مقالته التي تحمل عنوان «منطق ابن سينا»، الى ناقدي المنطق مع ذكره لاسماء الكثيرين منهم، ومن بينهم جلال الدين السيوطي، المفكر المصري ذي الاصل الايراني، الذي ألّف العديد من الكتب في هذا المجال مثل «القول المشرق في تحريم الاشتغال بالمنطق» في عام ٨٦٨هـ، و«صوان المنطق والكلام عن فن المنطق والكلام»، و«جهد القريحة في تجريد النصيحة» الذي هو مختارات من «نصيحة أهل الايمان» لابن تيمية. ونقل عن عضد الدين عبدالرحمن المطرزي انه سأل رشيداً الهمداني: لماذا حرّموا المنطق؟ فأجاب: لانّ العلوم ميزان، والحكمة غير جائزة، فيجب ان يكون المنطق غير جائز ايضاً[2].

وكتب صديقي العالم وزميلي المحترم الدكتور محسن جهانغيري مقالة مسهبة تحمل عنوان «منتقدو ابن سينا»، استعرض فيها قضيةً تلفت الاهتمام. فقد قال: لا يصح اطلاق لفظة منتقد أو معترض ـ بالمعنى المتبادر والمتعارف ـ على بعض منتقدي ابن سينا. لأن هؤلاء كانوا باحثين ومفكرين، وواجهوا العديد من المشاكل بعد دراستهم لآثار ابن سينا، وعجزوا عن حلها، مما دفعهم لمدّ يد

---

(١) رسالة نقحها السيد دانش بجوه (راجع كتاب المنطق ومباحث الالفاظ).

(٢) منطق ابن سينا (مقالات وكلمات الفية ابن سينا، ص ١٥٦).

السؤال الى عالم عصرهم الذي لا نظير له، اي الشيخ الرئيس ابن سينا، وكانوا بانتظار ان يحل عالم كبير مثله، تلك المشاكل التي عجزوا عن حلها. وكانوا يطرحون تلك الاسئلة عليه بنبرة حادة في بعض الاحيان، فكانت تبدو وكأنها اعتراض، مما جعلهم في عداد المعترضين والمنتقدين.

وكان من بين هؤلاء، مجموعة من علماء شيراز. وحينما وصل جزء المنطق من كتاب «النجاة» لابن سينا، الى شيراز، انبرى علماؤها لمطالعته ودراسته، ومنهم قاضيها. فأثار احدهم ـ وكان أعلمهم ـ بعض الشبهات عليه، فسجلها في كراس أرفقه بكتاب، وبعثه الى الشيخ باصفهان بواسطة ابي القاسم الكرماني. ووصل ابو القاسم عند الشيخ في يوم حار قبيل الغروب، وناوله الكتاب والكراس. وأخذ الشيخ ينظر الى الكراس فيما كان اصحابه يتجاذبون أطراف الحديث، ثم أخذ يكلم أبا القاسم حتى صلاة العشاء. وانبرى بعد ذلك لدراسة تلك الشبهات وكتابة الرد عليها. فكتب في تلك الليلة ـ وكانت ليلة قصيرة من ليالي الصيف ـ خمسة كراريس ـ كل كراس من عشر أوراق ـ بذلك الشأن، ثم خلد الى النوم. وبعد صلاة الفجر، ناول تلميذ ابن سينا ويدعى ابا عبيد تلك الكراريس التي قدمت حلولاً لمشكلات ذلك العالم الشيرازي وأجوبة على شبهاته، الى أبي القاسم وقال له: قال الشيخ: انني استعجلت الجواب كي لا يتأخر الرسول. واندهش فضلاء شيراز حينما رأوا تلك الكراريس والسرعة التي كُتبت فيها.

وكتب ابو القاسم الكرماني هذا ـ الذي نقل كتاب علماء شيراز ـ الى الشيخ يسأله عن عشر مسائل وسأله ان يسعفه في حلها. وقد أجاب الشيخ عليها، إلّا اننا نشير الى بعضها.

ومن بين تلك الاسئلة كان السؤال التالي: ما هو حدّ الموجود؟ فأجابه الشيخ: الموجود لا حدّ له. فمثلما ان كل شيء لا برهان له، لأن بعض الامور ضرورية مثل «الكل أعظم من الجزء»، كذلك كل شيء، لا حد له. لان بعض الامور متصوّرة بذاتها، ولا يتعلق تصورها بشيء آخر. وتصور الموجود، أبسط من كل

تصور، وأول كل تصور، ومتصوّر بالذات.

والسؤال الآخر: ما هو العدم؟ فأجاب الشيخ: ليست للعدم ماهية. ومن المحال إذن أن يُقال ما هي ماهيته. اننا نشير الى المعدوم بالسلب فحسب[١].

والسؤال الآخر: ما هي حقيقة الطبيعة ومعنى الطبع في نظر الحكماء؟ فأجاب الشيخ: استخدم الحكماء الطبع في المعاني التالية: فعل الصانع، ومقتضى ذات الشيء، والشيء الذي عليه نظام الوجود ـ أي الوضع المستقيم لنظام الوجود ـ والقوة الحاصلة عن الاجسام والتي هي مصدر تحريكها وتسكينها[٢].

وكما رأينا، لم تكن اسئلة أبي القاسم الكرماني عن عناد وعداء، وانما لفهم افكار ابن سينا والاستفادة منها. ونحن لا نعرف شيئاً عن اسئلة علماء شيراز وشبهاتهم. لكن لما كان ابو القاسم الكرماني نفسه هو الوسيط بينهم وبين ابن سينا، فمن المحتمل ان تكون تلك الاسئلة بهدف فهم افكاره والانتفاع بها ايضاً. ومن هذا نخلص الى القول بأن كافة الأسئلة والشبهات المثارة حول المنطق والفلسفة، لم تكن عن عناد وعداء، ولابد لنا ان نفرق بين السؤال العدائي والسؤال غير العدائي.

---

(١) عن مجموعة مقالات وكلمات الفية ابن سينا، ص ٢٣٠ـ ٢٣١.

(٢) المصدر السابق، ص ٢٣٠.

مناظرة النحوي والمنطقي في مقايسات أبي حيان

أشرنا فيما مضى الى مخالفة عدد كبير من علماء النحو لمنطق أرسطو خلال القرنين الهجريين الثالث والرابع، وحاولوا اخراجه من الميدان. وكانوا يرون عدم الحاجة اليه مع وجود علم النحو العربي، وبامكان القوانين النحوية ان تغني عن المعايير المنطقية. وتناول ابو حيان التوحيدي في المقايستين ٢١و٩١ من كتاب «المقايسات» هذه القضية وأشار الى الصراع المحتدم بين علماء النحو والمنطق. وانبرى في المقايسة ٩١ الى تقديم بعض التعاريف التي ضمّت الكثير من حقائق العالم طبق الموازين المنطقية، وعيّنت حدودها. وقال بأنه سمع بعض هذه التعاريف عن لسان كبار العلماء فيما استخرج البعض الآخر من بطون الكتب.

وقضية «الحد» و«التعريف المنطقي»، من بين القضايا التي تعرضت لانتقاد معارضي المنطق الشديد. وقد أشكل اولئك الذين لا ينسجمون مع المنطق على هذه القضية وبمختلف الطرق والاساليب، وعدّوها أمراً لا طائل فيه. وأشرنا فيما مضى الى بعض هذه الاشكالات، ولن نكرر الاشارة اليها هنا.

ويبدو أنّ الذي دفع أبا حيان لجمع التعاريف وتخصيص مقايسة لها، وجود الاختلافات بين علماء النحو من جهة وأهل المنطق من جهة اخرى. ولهذا نراه يقول في نهاية المقايسة ٩١ بأنه عرض هذه التعاريف على أبي سليمان المنطقي

وبعض العلماء الآخرين، وشاورهم في الامر، ولم يبد أي منهم ما يشير الى مخالفة. إلّا انّ جماعة من علماء علم النحو أعلنوا عن معارضتهم ووجهوا انتقاداً لهذه التعاريف كلمةً كلمةً، سواء من حيث الاعراب، أو من حيث تركيب الكلمات.

وذكر ابو حيان التوحيدي انه حضر ثانية عند أبي سليمان بعد المؤاخذات التي وجهها علماء النحو الى تعاريفه، وأخبره بذلك، فنصحه أن لا ينزعج من بعض النواقص اللفظية، بعد أن استوى عمود المعنى بصورته الخاصة في لوحة الضمير وصفحة النفس. وأكد له انّ ما يقوله، ليس من منطلق التساهل في عالم الالفاظ، لأن صحة اللفظ وطريقة بيانه تحظيان بأهمية فائقة، وانما لتوضيح انّ اللفظ حينما يجمح، ولم يتطبّع مع عالم المعنى، لا يجب التفريط في الحقائق المطلوبة والغايات المقصودة، لأن اللفظ ـ الذي هو اصطلاح وضعي ـ اذا حلّ به الضرر، افضل مما لو لحق الضرر بحقيقة الغرض وأصل المقصود.

ويثني ابو حيان على تشجيع استاذه ويقول انه لولا اجازته وتشجيعه، لما بادر الى نشر تلك التعاريف مع كل ما واجه من مشكلات. ويرى انّ من يطلب الحكمة عن حقيقة، فلابد من أن ينال خيراً كثيراً.

ومن المناسب الاشارة الى بعض تعاريف أبي حيان الواردة في كتاب مقايساته. ومنها تعريفه لعلم المنطق فيقول بأنه صناعة آلية يمكن بواسطتها تشخيص الصدق عن الكذب في الاقوال، والحق عن الباطل في الاعتقادات، والخير عن الشر في الاحوال. ونفهم من هذا التعريف بأنّ رعاية القواعد المنطقية لا تميز الكلام الصادق عن الكلام الكاذب فحسب، وانما ذات تأثير أيضاً في تميّز الحق عن الباطل والخير عن الشر. وهذا يعني انّ القواعد المنطقية، تلعب دوراً على صعيد العقل العملي، مثلما تفيد على صعيد العقل النظري.

والذين يُرجعون التفاوت بين العقل النظري والعقل العملي، الى التفاوت بين متعلقيهما، يولون اهتماماً اكبر لمثل هذا الكلام. والعقل العملي ـ على أي حال ـ ليس في خارج دائرة المعايير المنطقية، وبامكانه ان يستخدم هذه الأداة على

أحسن وجه.

ويسأل أبو حيان في المقايسة ٢٢ أبا سليمان عن المنطق واختلافه عن علم النحو، فيجيبه بأنّ المنطق نحو عقلي، مثلما انّ النحو منطق عربي. ويهتم المنطق بالمعاني، رغم انه لا يجب أن يُخلّ بعالم الالفاظ أبداً. ويرى ابو سليمان ايضاً انه لا يمكن أن يُتّخذ فهم الانسان ـ كما هو وبأي وجه يقع ـ أساساً للامور ومعياراً لها. فكما تُعيّر المسكوكات في كل بلد ويُعرف صحيحها وفاسدها، يُعيّر فهم الانسان ايضاً بمعيار الموازين المنطقية. كما يرى بأنّ الانسان، منطقي بحسب طبعه الأولي، رغم انه قد يهمل اقتضاء هذا الطبع في بعض الاحيان، لكن لا يمكن لاحد ان يدّعي بانّ الانسان يولد نحوياً بالطبع.

ويعرّف ابو حيان في المقايسة ٩١ المحال بأنه عبارة عن الجمع بين أمرين متناقضين ومتباينين في شيء واحد، وفي زمن واحد. ويشير الى وحدة الجزء والكل، ووحدة الاضافة فقط، رغم وجود وحدات اخرى لابد من مراعاتها. ونقل تعريفاً للمحال عن لسان أبي سليمان الذي قال بأنه شيء لا صورة له في النفس. وأشكل على هذا التعريف وقال اذا كان المحال، شيئاً لا صورة له في النفس، لعُدّ الله تعالى محالاً لأنه لا يمكن ان تكون له صورة في النفس. وردّ ابو سليمان على هذا الاشكال معترفاً بأنّ الله لا صورة له في النفس، إلّا انه أكد بأنّ العقل هو الذي يشهد بوجوده، وتكفي شهادة العقل على اثبات هذا الوجود. وفسّر عدم وجود صورة الله في النفس، بعدم معرفة كيفية وجوده، وهذا هو عين ما يقتضيه التوحيد. ولابد من الاشارة الى انّ التعريف الذي نسبه ابو حيان التوحيدي الى ابي سليمان المنطقي، لا يخلو من التساهل.

العارفون بالقواعد المنطقية، يعلمون عن وضوح بأنّ التعريف الحقيقي، مركب من جنس وفصل دائماً، في حين انّ الأمر المحال لا جنس له ولا فصل. ومن لا جنس له ولا فصل، كيف يمكنه ان يتمتع بالجنس والفصل المنطقيين؟ ولا شك في أنّ الاشكالات التي أثارها علماء النحو حول تعاريف أبي حيان، لا تعد من نوع

الاشكالات المنطقية، ومنبعثة في الغالب عن مبادئ علم النحو. لكن وبغض النظر عن اشكالات علماء النحو، فلا تخلو هذه التعاريف من اشكال من الزاوية المنطقية. ويحظى تقرير أبي حيان في المقايسة ٩١ من كتاب المقايسات بأهمية تأريخية، لأنه يكشف النقاب بوضوح عن الوضع الذي كان عليه المنطق آنذاك، وطبيعة تعامل علماء النحو معه. ونصبّ نحن أغلب اهتمامنا نحو الجانب التاريخي ونحاول أن يكون لدينا إلمام بحركة تطور العلوم العقلية، والفن المنطقي الذي هو بمثابة أداة العلوم العقلية. ولاريب في أن بعض كتب أبي حيان التوحيدي ورسائله في القضايا الفلسفية، تشمّ منها رائحة الفلسفة ايضاً. كما انه كان يأنس الى الفلاسفة، ويتلقى عن حكماء زمانه. لكنه كان أديباً قديراً قبل أن يكون فيلسوفاً. فكان بارعاً وبارزاً في العلوم الادبية، وضعيفاً وسطحياً في العلوم العقلية والقضايا الفلسفية. ولم يدرك أنّ بعض المعاني والمفاهيم مثل: المحال، والممتنع، والضرورة، والوجوب، والامكان، ليست قابلة للتعريف الحقيقي، بل انها ليست بحاجة الى تعريف أساساً.

وأورد أبو حيان في المقايسات تعاريف اخرى بحاجة الى نقاش، وليست بمستوى الحكيم البارع. فقد عرّف «الكون» بأنه خروج الشيء من القوة الى الفعل. وعرّف الفساد بأنه خروج الشيء من الفعل الى القوة.

ولا نشير بشيء الى التعريف الأول، غير ان التعريف الثاني ـ أي تعريف الفساد ـ يستحق المناقشة. ففي عالم الوجود لا يخرج شيء من الفعل الى القوة، وانما هناك حركة من القوة الى الفعل. وذهاب الاشياء من الفعل الى القوة، مثل تحول العنب الى حصرم، والناضج الى خام، على حد تعبير الشاعر العارف جلال الدين مولوي[1].

ويمكن أن نفهم من التعاريف التي أوردها أبو حيان، انه تحدث في بعضها كمتكلم أشعري، وليس كفيلسوف بصير. ومنها تعريفه للجمع، فقال بأنه انضمام

(١) المثنوي، الجزء الثاني، ص٣١٨.

المادة لنفسها وتلاقي أجزائها، وتعريفه للانفراد، فقال بأنّه انفصال المادة الى أقسام لطيفة، صغيرة جداً من حيث الحجم. وكما نشاهد في هذين التعريفين، انه عرّف الجمع والانفراد بما ينطبق مع أساس رأي المتكلمين على صعيد الجزء الذي لا يتجزأ، والاجرام الصغار الصلبة. ولهذا لا ينسجم هذان التعريفان مع رأي الحكماء الذين يقولون بعدم صلابة الاجزاء الصغار[١].

وهناك تعاريف اخرى طرحها، لا تخلو من إشكال، ولا مجال لذكرها هنا. إلّا انّ لديه بعض الكلمات الجميلة الملفتة للنظر. فلديه ـ مثلاً ـ كلام حول التفاوت بين الشك والريب، قلما يوجد في مكان آخر. فقد عرّف الشك بانه تردد النفس بين النفي والاثبات، بينما عرّف الريب بأنّه تجاذب رأيين[٢]. ورغم انه لم يأت ببعض الادلة العقلية والنقلية لاثبات ما ذهب اليه، لكن وانطلاقاً من براعته في اللغة والآداب، وإلمامه بطبيعة استخدام المفردات، يمكن ان نقول بأن كلامه على هذا الصعيد رائع ومقرون بالصواب.

وكما قلنا، فانه اتخذ في بعض الحالات، ولا سيما على صعيد التعاريف، مواقف هي اقرب الى نهج المتكلمين. ولهذا نسبه بعض المؤرخين الى جوقة المتكلمين. فوصفه ياقوت الحموي بمحقق الكلام ومتكلم المحققين، وعبّر عنه السبكي بالمتكلم الصوفي. وحول سبب تسميته بالتوحيدي قال ابن حجر انّ المعتزلة يرون أنفسهم بأنهم أهل التوحيد، في حين انه قد أشكل على المتكلمين في بعض آثاره وسخر منهم. بل انه لم يمتدح أية فرقة ولا صاحب رأي، عدا انه دافع عن أصحاب الحديث والأثر والرواية والخبر، وفضلهم على المتكلمين. كما انه يؤمن بأن أصل كل شيء وفصله يجب أن يُنظر اليه على أساس الرأي الفلسفي والبحث المنطقي، وأن النظر في الدين على أساس علم الكلام لن يخلّف سوى الشك والاختلاف والتفرقة والتعصب.

---

(١) المقايسات، ص ٣٦١.

(٢) المقايسات، ص ٣٦١.

ويرى ابو حيان ان علم الكلام ليس سوى جدل، وتنميق اللفظ، ومكر، وتورية، وقشور بلا لب، وأرض بلا زراعة، وطريق بلا ضياء، وإسناد بلا متن، وورق بلا ثمر، المبتدئ فيه سفيه، والمتوسط فيه شكاك، والبارع فيه متهم. وهو بالتالي آفته كبيرة وفائدته قليلة.

وقيل انّ ابن سعدان سأل أبا حيان يوماً عن أبي القاسم الداركي، وكان من أصحاب علم الكلام، فنال منه ابو حيان وذكره بسوء، إلّا انه وصفه بعلو الدرجة في علم الكلام، وخبث السريرة وقلة اليقين. وقال عنه ايضاً بأن الطريق الذي يسير فيه لا يوصله سوى الى الشك، لأن الدين لم يأت في ابوابه بالكم والكيف. ومن هنا نراه يفضل أصحاب الحديث على أصحاب الكلام باعتبار ان القلب الخالي من الشبهة أسلم من الصدر المليء بالشك والريب. وليس في الجدل أي خير. ويخلص الى القول بتأييد ما قيل من ان من يطلب الدين بعلم الكلام ملحد، ومن يأخذ بالحديث الغريب كذاب، ومن يطلب المال بالكيمياء مسكين[١].

ولم يقتصر انتقاد أبي حيان، على المتكلمين، وانما رفض ايضاً الخلط بين الفلسفة والدين، وقارن بين صاحب الشريعة وصاحب الفلسفة فاعتبر صاحب الشريعة مبعوثاً، وصاحب الفلسفة مبعوثاً اليه، وصاحب الشريعة مخصوصاً بالوحي، وصاحب الفلسفة مخصوصاً بالبحث. ولهذا السبب لم يتفق مع اخوان الصفا، وطعن في طريقتهم. ورغم هذا كله كان يهوى الفلسفة ويثق بالمنطق واصول البرهان. ورغم انه كان في طليعة ادباء زمانه، وبروزه على صعيد النحو والبلاغة، إلّا انه كان ـ وكما أشرنا من قبل ـ يدعم المنطق، ويشهد على أهميته في المواقف التي يتعارض فيها علماء النحو والمنطقيون.

والمعارضون للمنطق، تدفعهم نحو المعارضة في أغلب الاحيان دوافع دينية، ويؤمنون بعدم الحاجة الى المنطق والاستغناء عنه بالنحو، على اعتباره ميزان العربية التي هي بدورها لغة الوحي الالهي. ويقولون بأن كافة الحقائق قد عُرِضت

---

(١) بررسى در أحوال وآثار ابو حيان توحيدى، ص ٧٠.

بالعربية، ويمكن معرفة هذه الحقائق والوقوف عليها اعتماداً على قوانين علم النحو وقواعده. ويؤمن عدد كبير من علماء علم النحو والبلاغة بتفوق اللغة العربية على سائر اللغات. ومن له اطلاع على آثار ابي عثمان الجاحظ وكتبه، يدرك بسهولة ان الكثير منها قد كُتب للرد على الشعوبية، واعلان التفوق العربي على سائر الامم والشعوب في ميدان البلاغة. وله ايضاً بحث في كتاب «البيان والتبيين» تحت عنوان «الشعوبية والعرب»، تناول فيه خطباء العرب أيام الجاهلية وصدر الاسلام، وأعرب عن شكه في وجود منابر للخطابة في أُمم اخرى غير الامة العربية. ويرى الجاحظ ان الامم ذات الاخلاق والآداب والعلم والحكمة تقتصر على اربع امم هي: العرب، والهنود، والفرس، والروم. كما يؤمن بأن العرب يتفوقون على غيرهم بالنطق والخطابة، وأن اللغة العربية أوسع اللغات، وألفاظها أكمل الالفاظ، وأن أقسام تأليف الكلام والامثال والحكم العربية هي افضل في العربية من غيرها[١].

ولا يمكن ـ على أي حال ـ نكران معارضة علماء النحو للمنطق في برهة من الزمن، غير ان هذه المعارضة ورغم المشاكل الجمّة التي نجمت عنها، لم تنجح في عرقلة حركة علم المنطق ولم تعق تطوره في العالم الاسلامي.

واستمر المهتمون بالمنطق في جهودهم الحثيثة، وأخذوا يعملون على تطويره مع كل يوم يمر. ولم يكن تبيان المعاني المنطقية والفلسفية في قالب اللغة العربية، سهلاً في بداية الامر، لعدم وجود الاستعداد الكامل في هذه اللغة آنذاك لاداء مثل هذا الدور. غير ان الجهود التي بذلتها بعض الشخصيات الكبيرة كالفارابي، أسفرت بشكل تدريجي عن تضاؤل المشكلات وولادة الارضية اللازمة في العربية لتبيان تلك المعاني والتعبير عنها. وتتضح الجهود التي بذلها الفارابي في هذا المضمار من كتاب «الحروف» القيّم وكتاب «الالفاظ المستعملة في المنطق» وغيرهما. والشاهد الحي على ذلك هو صناعته لمفردات مثل «الهوية» و«الإنيّة»،

---

(١) البيان والتبيين، ص ٣٢ ـ ٣٣.

واستخدامه لكلمة «ايس» في مقابل «ليس» وغيرها. وتابع المـهتمون بـالعلوم العقلية جهود الفارابي حتى وصلت الى ذروتها على يد العالم الكبير «ابن سينا». وتعد آثار ابن سينا، موسوعة في العلوم العقلية، بلغ كل شيء فيها موقعه ومكانه.

ولم تبرز خلال الفترة الفاصلة بين الفارابي وابن سينا شخصيات بمستواهما، رغم ان العلوم العقلية لم تتوقف عن الحركة خلال هذه الفترة ايضاً، حيث انبرى اشخاص مثل يحيى بن عدي، وابن زرعة، وابن الخمار، الى شرح العلوم العقلية وترجمتها. كما يجب ان لا نتجاهل ظهور شخصيات مهمة ايضاً خلال هذه الفترة كأبي الحسن العامري، وأبي حيان التوحيدي، واخوان الصفا. ووردت أسماء بعض اخوان الصفا في آثار أبي حيان التوحيدي، وثبتت مساهمتهم في تأليف تلك الموسوعة. والنقطة التي نود أن نؤشّر عليها والتي تحظى بأهمية بالغة هي ان تلك الفترة لم تشهد تطور المنطق فحسب، وانما شهدت ايضاً ازدهار وتكامل بعض العلوم الاسلامية الاخرى القريبة من المنطق كاللغة، والنحو، ومختلف مشارب علم الكلام، وعلم اصول الفقه.

ويمكن ان نطرح السؤال التالي هنا: هل كان تأثير المنطق على هذه العلوم اكبر، ام ان هذه العلوم هي التي أدت الى تطور المنطق وازدهاره؟ ومما لا شك فيه ان الاجابة على هذا السؤال بحاجة الى دراسة دقيقة لا يتسع لها المجال هنا. ومهما قيل في العلاقة بين النحو والمنطق، فلا يمكن إنكار حقيقة مهمة تتلخص في وجود نوع من التأثير المتبادل بين العلمين، والذي يعدّ ضرورياً لازدهارهما معاً. غير ان هذا الكلام لا يعني نفي الصراع المحتدم بين علماء النحو والمنطقيين. فقد كان الصراع ـ وكما أشرنا من قبل ـ شديداً بين الجانبين، وكانت تجري الكثير من المناظرات المهمة على هذا الصعيد. ومن الجدير بالذكر أن نشير ايضاً الى ان ذلك التعارض والصراع بين النحوي والمنطقي قد بلغ ذروته في الفترة التي سبقت الشيخ الرئيس أبا علي ابن سينا. في حين شهدت المرحلة التي تلته سكوناً وصمتاً ازاء القضايا الفلسفية، ويعود ذلك الى قلّة من لديه الجرأة في هذه المرحلة للاشكال

على المواقف المنطقية التي اتخذها ابن سينا، أو الادعاء بابتداع أفكار جديدة على هذا الصعيد. واستمر ذلك السكون والصمت حتى عصر ابن رشد والشيخ شهاب الدين السهروردي.

ولا نشك بظهور شخصيات مهمة في ميدان المنطق خلّفت آثاراً مهمة، مثل ابن حزم، وأبي حامد الغزالي، وابن باجة. ورغم المؤلفات المهمة التي صنّفها هؤلاء في المنطق، إلّا انهم كانوا يلاحقون في الغالب أهدافاً خاصة، ويستخدمون المنطق لتحقيق تلك الاهداف.

والغزالي ورغم معارضته للفلاسفة، كان يثني على المنطق ويقيّم ما لديه من مسائل. وبلغ به الثناء على المنطق حداً عدّه فيه منبعثاً من الوحي الالهي. وقد دفع الغزالي نحو الاقبال على المنطق وايلاء كل هذه الاهمية والاعتبار له، صراعه العلمي مع المفكرين الاسماعيليين، وجهوده لاسقاط قضية الامامة عن الاعتبار، وزعزعة ايمانهم الراسخ بهذه القضية.

وكان بحاجة الى حربة لتحقيق هذا الهدف، لم يجدها في العلوم النقلية. ولم يجد من سبيل سوى الاستعانة بالمنطق لمجابهة المفكرين الاسماعيليين ومنازلتهم فكرياً، وزعزعة عقائدهم في الامامة من خلال الاسلوب البرهاني. وهذا هو الدافع الكامن وراء تصنيفه للعديد من الكتب في حقل المنطق. إلّا انه وبدلاً من استخدام كلمة المنطق ـ التي تقابل كلمة Logos اليونانية ـ استخدم كلمات مثل «ميزان»، و«معيار»، و«محك النظر».

وقد بحثتُ هذا الموضوع، وازحتُ النقاب عن موقف الغزالي ازاء المنطق في كتاب يحمل عنوان «المنطق والمعرفة في نظر الغزالي».

موقف ابن حزم الظاهري ازاء الدين والمنطق

تطرقنا من قبل الى وجود التعارض الحاد والصراع الجاد بين النحويين والمنطقيين، لا سيما خلال الفترة الفاصلة بين الفارابي وابن سينا. وقد نجم عن ذلك التعارض والصراع الكثير من المشاكل. ولم يكن علماء النحو هم وحدهم الذين عارضوا المنطق، بل شاركهم في ذلك الكثير من المتكلمين أيضاً. ولو أخذنا بكلام الشهرستاني في «الملل والنحل»، لاتضح لنا ان المتكلمين كانوا يكنّون العداء للفلاسفة وعلماء المنطق. فيرى الشهرستاني بأن شيوخ المعتزلة حينما تعرفوا على آراء فلاسفة اليونان عن طريق الترجمة، خلطوا بعض المناهج الفلسفية بمناهجهم، فنجم عن ذلك الخلط والامتزاج، فن دعوه بـ«علم الكلام». وعزا الشهرستاني تسمية علم الكلام بهذا الاسم الى سببين:

الاول: كان كلام الله تعالى، هو القضية الاولى التي بحثها هذا العلم وتقاتلوا عليها.

الثاني: حينما أراد المتكلمون التصدي للفلاسفة، رأوا ان الفلاسفة قد أطلقوا على جزء من علومهم اسم «المنطق»، مما حفّزهم على تسمية علمهم بـ«الكلام»، كي يعبّروا بذلك عن معارضتهم لهم، حيث ان لفظة «المنطق» مرادفة للفظة

«الكلام»، ولم يرغب المتكلمون في استخدام اصطلاح الفلاسفة في فنهم[١].

وأشرنا فيما سبق ايضاً الى ان الوضع قد اختلف الى حد ما بعد ابن سينا، وظهرت شخصيات في علم الكلام كانت قريبة الى المنطق، فأثنت عليه وأشادت به. وكان الغزالي على علاقة حميمة بالمنطق بحيث لم يؤلف فيه عدة كتب فحسب، وانما عزا ذنب الفلاسفة، الى عدم وفائهم للمنطق خلال مباحثهم. ويرجع وصفه لكلام الفلاسفة بـ«التهافت»، لاعتقاده بأنهم لم يعملوا وفق الموازين المنطقية، وقد أفاد الغزالي في كتاب «المستصفى» من المنطق، وقرّب علم اصول الفقه اليه.

وبذلك يكون دور الغزالي في نشر المنطق وتقريبه للشريعة، دوراً أساسياً وفي غاية الاهمية. ولو اردنا التحدث عن نتائج هذا التقريب، لكنا بحاجة الى دراسة مفصلة شاملة. غير ان الامر الذي لا يجب ان نتغافل عنه، هو أن ابن حزم الظاهري قد سبق الغزالي في سلوك هذا الطريق، وبذل الكثير من الجهود للتقريب بين المنطق والشريعة. فكتب هذا المفكر الظاهري المذهب كتاباً في المنطق يحمل عنوان «التقريب لحدّ المنطق»، سعى فيه للتقريب بين علم النحو والمنطق، مع استخدامه لكثير من الامثلة الفقهية. وتتجلى أهمية النشاط الذي مارسه ابن حزم، حينما نعلم انه ينتمي الى المذهب الظاهري ومن أكثر الانصار تعصباً لابي سليمان داود بن علي بن خلف الظاهري الاصفهاني. وسميت الفرقة التي ينتمي اليها ابن حزم بالظاهرية، لايمانها بظاهر معنى القرآن والحديث فقط، وعدم ايمانها بمعناهما الباطني. ومن عقائد الظاهرية: الوجوب العيني لصلاة الجمعة، ونفي القياس[٢]. وربما يطرح السؤال التالي نفسه هنا: لماذا كان ابن حزم يثني على المنطق والفلسفة ويؤمن بفوائد علوم الاوائل، رغم انه كان متعصباً في المذهب الظاهري؟ وقيل في الاجابة على هذا السؤال: انه قد أمضى ايام شبابه في مدينة قرطبة وتلق العلم فيها، واجتهد كثيراً في هذا الطريق حتى عام ٤٠١ هـ، حيث

---

(١) الملل والنحل، ص ٣٦.

(٢) شريف يحيى الامين، معجم الفرق الاسلامية، ص ١٦٥.

تبين له ان الكثيرين كانوا يعبرون عن عدائهم لعلوم الاوائل (= الفلسفة والمنطق) بدون دراسة وتحقيق، ويحاولون تصويرها وكأنها تتعارض مع الشريعة الاسلامية، واتهام المشتغلين بها بالخروج عن الدين. وكان هذا الموقف ازاء الفلسفة والمنطق، سائداً في بلاد الاندلس، مما حفز حس البحث والاستقصاء عند ابن حزم ودفعه للدراسة والوقوف على حقيقة الامر. وانبرى في تلك المرحلة من حياته لتحصيل الفلسفة والمنطق فأدرك انهما ليسا غير متعارضين مع الشريعة الاسلامية فحسب، بل ان بامكان المنطق أن يكون معياراً ايضاً يمكن بواسطته التمييز بين الرأي الديني الصحيح والرأي غير الصحيح. والدافع الآخر الذي يكمن خلف اندفاع ابن حزم لتحصيل المنطق، هو الحصول على القدرة الكافية لمناظرة أهل المذاهب الاخرى. وكان لهذين العاملين الدور الاكبر في دفعه لتعلم المنطق والتأليف فيه، والبرهنة على عدم وجود أي تعارض وتضاد بين المنطق والشريعة.

وأوصى في رسالة «مراتب العلوم» قارئي رسالته وسامعيها أن ينظروا بعد تعلم القراءة، والكتابة، واصول علم النحو، واللغة، والشعر، في حدود المنطق، وعلم الأجناس، والأنواع، والأسماء المفردة، والقضايا، والمقدمات، والنتائج، كي يتمكنوا من التمييز بين البرهان والمغالطة. حيث ان هذا العلم يمكنه ـ من وجهة نظره ـ أن يحصل على الحقائق، ويميزها عما هو باطل.

وفي معرض رده على شخص سأله عن صحة علوم الاوائل وسقمها قال بأن هذه العلوم عبارة عن الفلسفة والمنطق اللذين تحدث فيهما افلاطون وأرسطو. وهي علوم ذات منزلة رفيعة باعتبارها تتيح معرفة العالم بدءاً بالاجناس والانواع وانتهاءً بالاشخاص والجواهر والاعراض. ويمكن الوقوف فيها على البرهان الذي يمكن التمييز به بين الحقائق وغير الحقائق. وهذا يعني ان منفعة هذه

العلوم في تحديد الحقائق وتشخيصها كبيرة جداً[١].

ويبتدئ ابن حزم كتاب «التقريب لحد المنطق» بالحمد والثناء على البارئ تعالى، ثم ينقل آيات قرآنية تدعو الى العلم والتفكر، وتتحدث عن علم الاسماء وبيان الموجودات. ثم يذهب بعد ذلك الى القول بأن الاختلاف انما هو في وجوه الموجودات وتباين معانيها، مما يقود الى الحديث عن اختلاف الاسماء. ويلفت بعد ذلك اهتمام القارئ الى وجهة نظره التي تتلخص في أن من لا يفقه اختلاف المعاني ولا يعلم كيفية وقوع المسمى، فلن يمتاز حينئذ عن الدواب. ويشير ابن حزم في ذلك الى علم المنطق وفوائده بشكل تلميحي. ثم يثير بعد ذلك التساؤل التالي: ربما هناك جاهل يسأل هل كان بين السلف الصالح من تحدث في علم المنطق؟ ويجيب على هذا التساؤل من خلال التأكيد على ان علم المنطق خفي في سريرة كل انسان عاقل. ومن هنا بامكان ذهن الانسان الذكي ان يصل الى ما وضعه الله فيه، والذي بامكاننا ان نسميه سعة الفهم. في حين ان الجاهل أعمى لا بد لنا من توعيته. ويؤكد ابن حزم على ان المنطق، لم يكن العلم الوحيد الذي لم يتحدث عنه السلف الصالح، بل كان الوضع هكذا ايضاً في سائر العلوم. فلم يتحدث أحد من السلف الصالح ـ اي صحابة الرسول صلى الله عليه وآله وسلم ـ في علم النحو ايضاً، إلّا ان المسلمين حينما شاهدوا بأن اختلاف الحركات في آخر الكلمات وتباين الاعراب، يبعث على اختلاف المعاني، عقدوا العزم على كتابة كتب في النحو تعمل على عدم وقوعهم في الخطأ، اعتماداً على معرفة اختلاف الحركات، مما يتيح لهم معرفة كلام الله على الوجه الصحيح.

ومن الواضح ان الذي لا إلمام له بقواعد علم النحو، يظل عاجزاً عن فهم كلام الله تعالى بالشكل المطلوب، ويُصاب بالخطأ ويبتعد عن الفهم الصائب. وينطبق هذا الامر على سائر العلوم أيضاً كعلمي اللغة والفقه. وكان الصحابة في غنىً عن

---

(١) رسائل ابن حزم، تحقيق الدكتور إحسان عباس، ج ٤، ص ٣٤ و ٣٥.

مثل هذه العلوم لسماعهم كلام الله ورسالة الوحي عن لسان الرسول ﷺ مباشرة، ولهذا لم يؤد عدم تعلمهم لها الى وقوعهم في الخطأ أو ابتعادهم عن الصواب. غير ان الاجيال التي تلت جيل الصحابة، كانوا بحاجة الى مثل هذه العلوم، وكان لا بد لهم من تعلمها من أجل التوصل الى الفهم الصحيح ورفع كل نوع من انواع الخطأ. ولا شك في أن الجاهلين بمثل هذه العلوم، لا بد وأن يعتريهم سوء الفهم، فينزلقوا في مزالق خطيرة ويرتكبوا اخطاءً جسيمة. ويؤمن ابن حزم بأن علم المنطق، هو أحد هذه العلوم الضرورية، ومن لا يعرف هذا العلم، فمن المحتمل ان يقع في مغالطة، ولا يميّز بين الحق والباطل. وهذا ما يدفع بالبعض - وبسبب الحيرة والارتباك - الى تقليد الآخرين تقليداً أعمى في اصول العقائد الدينية.

ويذم ابن حزم التقليد في الاصول الدينية ويعدّه غير جائز ويرى ان على الانسان ان يخرج نفسه من هذا المأزق. ويعزو تأليفه للكتاب السابق، الى الادلة السابقة وأدلة اخرى[١].

ويتناول في بداية كتاب «التقريب لحد المنطق» قضية اخرى ذات أهمية كبيرة جداً. وبالرغم من انها قد استُعرضت في آثار الكثير من الحكماء المسلمين المتقدمين والمتأخرين، غير ان اسلوب تناوله لها يختلف عنهم جميعاً. وورد في آثار المفكرين المسلمين ان الوجود ينقسم الى أربعة اقسام: عيني، وذهني، ولفظي، وكتبي. غير ان ابن حزم لم يتحدث عن هذه القضية على شكل أقسام الوجود الاربعة، وانما تحدث عن مراتب وجوه البيان الاربعة وقال بأربع مراحل لها، لا أكثر من ذلك ولا أقل.

وهو على معرفة بهذه الحقيقة: لو تعرضت هذه الوجوه الاربعة للخلل فسيكون البيان ناقصاً بنفس مقدار ذلك الخلل.

---

(١) المصدر السابق، ج ٤، ص ٩٤.

ووجوه البيان الاربعة التي ذكرها هي: ١ ـ الموجودات متحققة، وبما انها متحققة، فهي حقة. لانها يمكن بيانها حينما تتحقق، حتى مع عدم وجود مبيِّن. وهذه هي المرحلة الاولى من مراحل البيان. فاذا لم يتحقق الشيء، فلا سبيل لبيانه.

٢ ـ ما يُبيَّن، بيِّن عند صاحب البيان، وتنتقل أشكاله وصفاته الى لوح نفسه وضميره. ويتم هذا الانتقال والاستقرار في النفس بواسطة العقل. وهذا العقل هو الذي يميّز النفوس الناطقة عن سائر النفوس. وما لم يصل الشيء في النفس الناطقة الى مرحلة الوضوح والبيان، لم يتحقق العلم؛ وما لم يتحقق العلم، لا يتحقق الإخبار.

٣ ـ الكلمات المؤلفة من حروف مقطعة، أداة يتمكن المتكلم بواسطتها أن ينقل ما هو بيِّن في ضميره الى لوح نفس مخاطبه. ولا بد أن يكون في هذه الكلمات نوع من الاتفاق في وضع الوجود بين الناطق والسامع. ويتمسك ابن حزم في هذه المرحلة من البيان بالآية الكريمة التالية ويتخذها شاهداً على ما ذهب اليه: ﴿وما أرسلنا من رسول إلّا بلسان قومه﴾[1].

٤ ـ الاشارات التي يتفق عليها الناطق والسامع. ويعد الخط من أهم انواع الاشارات، حيث يؤدي دوره على شكل كتابة. ويؤكد ابن حزم على أنه لولا الخط والكتابة، لما وصلت الينا اخبار القرون والامم السالفة. بعبارة اخرى يمكن ان نقول بأن الخط والكتابة هي الاداة الاهم التي تُطلعنا على الوقائع التاريخية والاحداث الماضية. وهذه فائدة في غاية الاهمية.

كان هذا موجزاً لما تحدث عنه ابن حزم على صعيد وجوه البيان، والتي عبّر عنها المفكرون الاسلاميون الآخرون بالوجود العيني، والوجود الذهني، والوجود اللفظي، والوجود الكتبي. وهذا التباين في التعبير، ليس بسيطاً أو لا معنى له،

---

(١) ابراهيم، ٤.

ويمكن عن طريقه الوقوف على أهمية البيان عند ابن حزم. فقد اعتمد على البيان ولديه قناعة بأن الوجود العيني والتحقق الخارجي للشيء، شأن من شؤون البيان، والمرحلة الاولى من مراحله الاربع.

وقضية ان التحقق العيني والوجود الخارجي للشيء، بمثابة وجه من وجوه البيان، ليست بالقضية البسيطة، ويمكن ان تنسحب عليها مباحث عميقة وواسعة. وما يُدرَّس هذا اليوم على صعيد الظاهرانية وفي مجال «الكون الالتفاتي»، ليس منفصلاً عن هذه القضية. واولئك الذين يتحدثون عن الحقيقة البسيطة والحقيقة غير البسيطة، بامكانهم أن يقتربوا مما طرحه ابن حزم. ولسنا نريد خوض هذا البحث، لأنه خارج عن اطار دراستنا، وبحاجة الى وقت أطول.

وهناك الكثير من البحوث المسهبة والواسعة على صعيد التباين بين الكلام والكتاب، لم يلتفت ابن حزم اليها. وعلى من يريد الوقوف على ذلك ومعرفة هذا التباين على الوجه الصحيح، فعليه أن يراجع الآثار التفسيرية والفلسفية لصدر المتألهين الشيرازي (ت ١٠٥٠ هـ)، الذي تناول هذه القضية بالتفصيل، وترك بحوثاً رائعة وقيمة لقراء آثاره.

وانصرف ابن حزم بعد وجوه البيان، الى دراسة آثار الحكماء الماضين، وقال بأنهم قد عرّفوا الكثير من القضايا في مصنفاتهم وأجابوا على الكثير من الاشكالات، مع انعكاس الكثير من منافع تلك المصنفات على اللاحقين وحل الكثير من مشاكلهم، ومن بينها كتب أرسطو الثمانية التي ألّفها في حدود المنطق. وقسّم تعامل الناس في عصره مع تلك الكتب الى أربع فئات:

الاولى ـ وهي التي تعدّها مشتملة على الكفر والالحاد، وترفضها على هذا الاساس، دون تأمل ودراسة أو اطلاع على فحواها.

الثانية ـ وهي التي تعدّ ما جاء فيها هذياناً، وخالياً من أي معنى مفيد. وعادة ما يعادي أغلب الناس ما لا يعرفون، وقد يُترجم هذا العداء أحياناً على شكل

ذم وطعن.

الثالثة ـ وهي التي تطالع تلك الكتب وتدرسها عن عقل غير سليم وبايعاز من الاهواء النفسية. وبما ان قلوب أصحابها يملأها الاستخفاف بالآخرين، وآذانهم مستعدة لسماع قول الجاهلين، فانهم يمرون على موضوعات هذه الكتب دون استيعاب لها أو فهم، ويتظاهرون بأنهم قد فهموها، في حين انهم أبعد الناس عن فهمها.

الرابعة ـ وهي التي تطالع تلك الكتب بذهنية نقية وفكر سليم، مع تفهمها الكامل لمراد كتّابها. وقد توصلت هذه الفئة من خلال تلك المطالعة والدراسة الى إمكانية إثبات الصانع بالبراهين الضرورية المتقنة، ومشاهدة تأثير الخالق وتدبيره لشؤون الكون. وانتفعت هذه الفئة بهذه الكتب الى درجة أن اتخذت منها رفيقاً صالحاً وجليساً ناصحاً مشفقاً.

وعلى ضوء ما ذكرناه حتى الآن، يمكن أن نقول بأن ابن حزم كان من ضمن الفئة الرابعة، لأنه قد انتفع بكتب الاوائل على الوجه الصحيح، ونقل مواضيعها الى الآخرين بما ينسجم مع لغتهم ومستواهم الفكري. وكان يعلم عن وضوح بأن منفعة تلك الكتب وفائدتها لا تقتصر على علم واحد، وانما يمكن ان تقدم الفائدة على صعيد كافة العلوم، كما يمكن استخدامها لتصحيح كل علم. ونأى ابن حزم عن سائر علماء عصره في الاندلس من خلال دراسة كتب الاوائل وتأليف كتاب «التقريب لحد المنطق»، وتفوّق عليهم. وبذل جهوداً حثيثة كي يقرّب القضايا المنطقية الى فهم الناس، وهذا ما دفعه لاستخدام الكثير من الامثال الشرعية في تناول المواضيع، وتقديم الحقائق المنطقية بعبارات يفهمها الناس ما أمكنه ذلك. وأقبل في كل ذلك على التفصيل بدلاً من الايجاز، ولم يترك مجالاً للغموض والابهام.

ووقف ابن حزم في وجه فقهاء عصره وأظهر صلابة في موقفه، في موضعين: الاول، إصراره على ان الفلسفة وعلوم الاوائل، هي جزء من العلوم التي يجب

ان يتعلمها طلاب العلم، وأن لا يكونوا غرباء عليها.

الثاني، سعى لدرء كل شك وشبهة عن ساحة علم المنطق، وتقديمه كأداة مفيدة ومؤثرة في فهم المقولات، والقضايا، وأنواع المغالطات.

ولم يخرج ابن حزم عن دائرة تجاربه حين تحدثه في كلا الموضعين. ففي عين الوقت الذي تربع في خندق الدفاع عن علوم الاوائل، والذود عن المعارف العقلية والقضايا المنطقية، لم يتنازل عن المذهب الظاهري أبداً، ولم ينحرف عن معاييره وقواعده الفقهية والكلامية. فأثار هذا المفكر البارع اعجاب الآخرين بسلوكه العلمي والديني، واستقطب أنظارهم.

ولا بد من الاشارة الى ان الفلسفة والمنطق، كانا يحظيان باهتمام قليل في بلاد الاندلس. وكان ابو القاسم مسلمة بن أحمد المجريطي، من أشهر الشخصيات التي اشتغلت في تدريس الفلسفة والمنطق، وتتلمذ عليه العديد من حكماء الاندلس وتلقوا عنه العلوم العقلية. ورجال الطبقة الاولى من علماء المنطق في الاندلس هم: ابن عبدون الجبلي، وعمر بن يونس بن أحمد البحراني، وأحمد بن حفصون، وأبو عبد الله محمد بن ابراهيم القاضي، وأبو عبد الله محمد بن مسعود البجائي، ومحمد بن ميمون المعروف بمركوس، وسعيد بن فتحون السرقسطي.

ودرس ابن الكتاني على هؤلاء علم المنطق، ويُعد على رأس اساتذة ابن حزم. وكان بين صفوف علماء المنطق بالاندلس منطقيان يهوديان هما: منجم بن القوال، ومروان بن جناح. وكان الاول يقيم في سرقسطة، وألّف كتاباً في المنطق بطريقة السؤال والجواب.

وعلى ضوء ما أشرنا اليه، يُعد ابن حزم من رجال الطبقة الثالثة لعلماء المنطق في الاندلس. وكان أشهر من غيره في عصره. والسؤال الذي يطرح نفسه هنا: الى أيّ حد كانت الآثار المنطقية لشرق العالم الاسلامي، معروفة في هذه البلاد؟ ولم يجب على هذا السؤال لا القاضي صاعد الاندلسي ولا ابن حزم. وأجاب البعض عليه اعتماداً على الحدس والظن وقالوا ان اشخاصاً مثل الحراني وابن عبدون

الجبلي قد سافروا من الشرق الى الغرب وحملوا معهم اليه بعض الكتب المنطقية المترجمة. ولا يستبعد ان يكون ابن حزم قد رأى بعض هذه الكتب وقرأها. ويرى البعض الآخر ان من الآثار الشرقية التي اطلع عليها ابن حزم، كتاب أبي العباس المعروف بابن شرشير الذي ألّفه في رد المنطق. وكان هذا من اوائل من انتقد منطق ارسطو وكتب ردّاً عليه. واستشهد ابو سعيد السيرافي ـ وهو من علماء النحو ـ في مناظرته المعروفة مع متى بن يونس المنطقي بكتاب أبي العباس. والجدير بالذكر ان ابن حزم يعتبر بعض آراء أبي العباس سفسطة لا غير[١].

(١) ابن حزم، رسائل، ج ٤، ص ٣٨.

ابن حزم وأفكاره الفلسفية

أشرنا من قبل الى دفاع ابن حزم عن علوم الاوائل ـ أي الفلسفة والمنطق ـ وايمانه بعدم وجود تعارض بين هذه العلوم والشريعة. غير ان مراجعة آثار هذا المفكر، تكشف عن مواقف ساذجة له ازاء بعض القضايا الفلسفية، وعجزه عن درك مكنوناتها. ويكمن خلف عجزه عن فهم تلك القضايا الفلسفية واستيعابها عاملان هما:

الاول ـ انتماؤه الى المذهب الظاهري وتبعيته لابي سليمان داود بن علي بن خلف الظاهري. ومن الواضح ان هذا المذهب يضيّق المجال الفكري، ويغلق باب التأمل العميق. فالفكر لا يمكن أن يكون عميقاً إلّا اذا اخترق القشرة الظاهرية للامور ونفذ الى أعماقها. وحينما يتعرض باطن الامور للانكار، فلن يظل مكان للعمق الفكري.

الثاني ـ عدم تلقيه الفلسفة على يد استاذ بارع وفيلسوف قدير. وقد اشرنا قبل هذا الى انه قد اخذ المنطق عن الكتاني، كما أشار هو الى استاذ آخر له يدعى أبا الفتوح ثابت بن محمد الجرجاني[1]. ويبدو ان هذين الاستاذين كانا منطقيين قبل ان يكونا فيلسوفين. ولهذا السبب بالذات كان اهتمام ابن حزم بالمنطق اكبر، ولم يخلّف في الفلسفة كلاماً لامعاً، فضلاً عن عدم تأليفه كتاباً مستقلاً فيها رغم

---

(١) ابن حزم، رسائل، ج ٤، ص ٣٩.

تناوله لبعض القضايا الفلسفية خلال آثاره.

في كتابه المعروف «التقريب لحد المنطق»، طرح مسألة الانفعال، ضمن بحثه للمقولات، ورأى بأن المنفعل ليس هو الشيء الوحيد الذي يقبل الاثر، بل انه وفي نفس الوقت الذي يقبل الاثر، يؤثر في الفاعل ايضاً، رغم ان تأثير المنفعل في الفاعل اقل من تأثير الفاعل في المنفعل(١). وما ذهب اليه ابن حزم، هو في الحقيقة تعبير آخر عما يُطرح اليوم تحت عنوان التأثير والتأثير المتبادل. ويدرك العارفون بالقواعد الفلسفية ان المنفعل بما انه يقبل الانفعال، فلا يمكن أن يُعدّ فاعلاً ومؤثراً ايضاً، وان كان لديه من جهة اخرى نوع من التأثير والفاعلية. ويحظى موضوع الجهات والحيثيات في الامور العقلية بأهمية كبيرة جداً. وقد ابتعد ابن حزم بنفسه عن الفلسفة والمبادئ العقلية من خلال اعتباره للمنفعل ـ من حيث هو منفعل ـ مؤثراً في الفاعل.

وتناول ابن حزم في موضع آخر من الكتاب قضية القياس وعدّها مرفوضة في الشريعة، لأن الشريعة ليس فيها ـ حسب رأيه ـ اي نوع من العلية، ولا توجب الاحكام الالهية سوى أوامر الله ونواهيه، لأن العقل ـ عنده ـ ليس بالشيء الذي يوجب حرمة شيء ما وحلية شيء آخر. ويؤكد ان العلية اذا كانت تعني اقتران المعلول بها دائماً، فعلينا أن نذعن بعدم تحقق هذا المعنى إلّا في عالم الطبيعيات. ولما كانت العلية محدودة بعالم الطبيعيات، فلا يمكن إطلاق عنوان العلة إلّا في هذا العالم، لأن اطلاق اسم واحد على معنيين مختلفين يؤدي الى المغالطة، وتؤدي المغالطة الى الضلال(٢).

وهكذا نرى ان ابن حزم يحصر العلية في عالم الطبيعة، ولا يجيز اطلاقها على غير هذا العالم. وربما يوجد في عصرنا الراهن بين المفكرين الغربيين من يتفق مع ابن حزم في رأيه بالعلية واقتصارها على عالم الطبيعة. غير ان هذا الكلام لا يقوم

---

(١) رسائل، ج ٤، ص ١٧٢.

(٢) المصدر السابق، ج ٤، ص ٣٠٣.

على قاعدة فلسفية، لأن تقسيم الاشياء الى علة ومعلول، يعدّ من التقسيمات الاولية للوجود. وتؤلف هذه التقسيمات، قضايا الفلسفة الاولى التي تقع ضمن دائرة الامور العامة والتي لا تنحصر ضمن قسم خاص من الوجود. والعلة بالمعنى الحقيقي للكلمة تعني «معطي الوجود»، ومن يعطي الوجود لا ينشأ إلّا عن عالم الغيب وعالم المرسلات. وحينما يعتبر ابن حزم اطلاق العلة على عالم الطبيعة وغير عالم الطبيعة، من قبيل الاشتراك اللفظي، فهذا يعني انه لا يؤمن بالاشتراك المعنوي للوجود. ومن الطبيعي ان انكار الاشتراك المعنوي للوجود، يؤدي الى ظهور الكثير من المشاكل التي لا تنسجم مع المبادئ الفلسفية. ونحن لا نتوقع منه أن يؤمن بالاشتراك المعنوي للوجود، لابتعاد مثل هذا المفهوم عن الذهنية التي كان عليها.

وكان يطرح خلال آثاره بعض القضايا التي لا تكشف عن ضعفه في الفلسفة فحسب، بل وعن عدم ثقته بالعقل والمنطق ايضاً. ففي «رسالة البيان عن حقيقة الايمان»، عبّر عن العقل بالعرض المحمول على النفس. ويريد ان العقل عرض، والعرض ليس بامكانه أن يحكم بحلية الشيء وحرمته. والعمل الوحيد الذي بامكان العقل ان يقوم به ـ من وجهة نظره ـ هو ادراك كيفية الاشياء كما هي[1]. وما أظهره ابن حزم على صعيد العقل، مبهم الى حد ما، ويعقّد الحكم في هذا المجال، لأنه لم يوضح مقصوده من الكيفية التي قال بأن العقل لا يدرك غيرها. فاذا كان يريد بها مقولة عرضية في مقابل الكمية وسائر الاعراض، فلا بد أن يواجه الاشكال التالي: لماذا لا يدرك العقل سوى كيفية الاشياء من بين كل هذه المقولات؟ هذا فضلاً عن تعارض قيد «كما هي» مع الكيفية بمعناها العرضي. اما اذا كان يريد بها الطبيعة الجوهرية للاشياء، كان قيد «كما هي» منسجماً جداً، وكان كلامه على صعيد العقل ناضجاً ومبرماً. والاشكال الوحيد الذي يمكن أن يُثار هو: أن العقل حينما يدرك ماهية الاشياء كما هي، لا يستطيع أن يُعدّ عرضاً

---

(١) المصدر السابق، ج ٣، ص ١٩٤.

يُحمل على النفس، لأن الشيء الذي يدرك ماهية الاشياء، لا بد أن يكون له نوع من الاحاطة والاشراف على تلك الاشياء. واذا كان الامر كذلك، كيف يمكن لشيء ادراك الماهيات الجوهرية للاشياء، في حين يُعدّ نفسه عرضاً؟ وهذا يعني في نهاية المطاف ان ما ذهب اليه ابن حزم في مجال العقل، لا يعد رصيناً ولا معتبراً، ومرفوض من وجهة نظر كبار الفلاسفة.

وتناول ابن حزم في موضع آخر من الرسالة السابقة قضية اخرى تكشف بدورها عن عدم ثقته بالبرهان. فقد ذهب الى ان معرفة الله لم تكن واجبة أو لازمة قبل بعثة الانبياء ومجيء الرسل، مستدلاً بالآية التالية ﴿وما كنا معذبين حتى نبعث رسولاً﴾[1]. اي انه يرى ان معرفة الله غير واجبة بدون دعوة الانبياء والرسل. ويحاول أن يوضح رأيه هذا من خلال قوله بأن وجوب معرفة الله، فعل، وكل فعل بحاجة الى موجب ودليل. وحول موجب ودليل معرفة الله يقول: لو قيل ان الله هو الذي أوجب هذه المعرفة فلا بد أن يُقال من اين نعلم ان الله أوجب هذه المعرفة. ولو قيل ان الضرورة العقلية هي التي أوجبت هذه المعرفة، لقيل للقائل انت تُلقي على عاتق العقل مهمة، لا يمكن أن تتحقق فيه.

ويذهب ابن حزم الى القول أيضاً بأن الجمهور، من أصحاب الحديث والفقهاء والخوارج والشيعة، يتفقون على عدم وجوب معرفة الله قبل إرسال الرسل.

ولو قيل: بأن العقل يوجب معرفة الله، لأُجيب بأن العقل لم يوجب شيئاً أو يحرمه، وليس بمقدوره إصدار مثل هذه الاحكام. وقد يقال ان ظاهر الشريعة يدل على لزوم معرفة الله عن طريق البرهان والدليل هو قول الآية الشريفة: ﴿فاعلم انه لا اله إلّا الله﴾[2]. ووجه دلالة هذه الآية ان الله تعالى قد أمر بتحصيل العلم بوحدانيته، ويتحقق هذا العلم عن طريق البرهان والدليل، لا عن طريق التقليد، لأن المقلِّد لا يعد عالماً.

---

(١) الاسراء، ١٥.

(٢) محمد، ١٩.

ويرد ابن حزم على ذلك من خلال القول بأن الشخص الذي أُمر بتحصيل هذا العلم، هو الرسول ﷺ، وهو يعرف الله تعالى بأعظم البراهين. وهذه البراهين هي: مشاهدة الملائكة، ومشاهدة الملكوت والسماوات، والتكلم مع الله وغيرها. ويرى ابن حزم ان الناس لم يُؤمروا بهذا النوع من المعرفة، وانما أُمروا أن يشهدوا بوحدانية الله بواسطة اللسان، والاعتقاد بتلك الوحدانية عن طريق القلب. إلّا ان المعرفة التي لا تحصل إلّا عن طريق البرهان، لا تجب على الناس أبداً.

وقد يُقال هنا بأن ما يدعو اليه الانبياء، هو معرفة الله، والمعرفة لا تُستحصل إلّا عن طريق البرهان.

ويجيب ابن حزم بأن إطلاق المعرفة على صحة الاعتقاد بالله التي تحصل عن طريق دعوة الانبياء، هو نوع من الاشتراك في اللفظ، لأن المعرفة الحاصلة من البرهان يُطلق عليها «معرفة» ايضاً. وهذا الاشتراك في اللفظ يمكن ان يضلل البعض، لكن لا بد من الانتباه الى ان الواجب على الناس هو صحة الاعتقاد بالله فقط، ولا يجب على الناس ما يتم الحصول عليه عن طريق البرهان.

وربما يُقال هنا ان الله قد أوجب التدبر في الآيات القرآنية على الناس وأوصى به، غير ان التدبّر في آيات القرآن يستلزم فهم معاني القرآن والاهتمام بدليله وبراهينه.

ويجيب ابن حزم على ذلك بأن التدبر في الآيات القرآنية، امر واجب ولازم، وانه نفسه قد تدبر في الآيات القرآنية، إلّا ان نتيجة ذلك التدبر هي: عدم لزوم معرفة الله قبل دعوة الانبياء. وليس صحيحاً أن لا يُعد المرء مسلماً، لو لم يؤمن بوجود الله عن طريق البرهان والاستدلال. ويستدل على رأيه هذا بأن صحابة الرسول ﷺ وهم افضل الناس قد اعتنقوا الاسلام دون أن يطالب أي منهم بدليل في قبوله للاسلام، ولم يطلب من النبي برهاناً لاثبات صحة كلامه. ويكذّب ابن حزم ما قيل بأن عمر وابن مسعود قد أسلما بعد رؤية المعجزة والتي هي نوع من البرهان، ويرى بأن أي أحد من الصحابة لم يطلب من الرسول ﷺ برهاناً

قط. وأشار أيضاً الى ان الرسول ﷺ حينما دعا الناس الى الاسلام ودين الحق، لم يقل لهم انكم لن تكونوا مسلمين ما لم تقيموا برهاناً ودليلاً على عقيدتكم، وانما دعا الناس الى الاسلام فقط، فقبلوا هذا الاسلام. كما ان الرسول لم يتحدث عن الدليل والبرهان في كتبه الى الملوك والسلاطين، ولم تتضمن تلك الكتب سوى الدعوة الى الاسلام والايمان بوحدانية الله.

ويتحدث ابن حزم في نهاية رسالته عن المتكلمين ويطعن فيهم ويسألهم: هل سمعوا في يوم ما ان شخصاً أسلم على يد متكلم وعاد من الضلال الى الصراط المستقيم. ثم يقسم بأنه لا يوجد جواب بالايجاب على ذلك السؤال، ويؤكد ان عمل المتكلمين ليس سوى خلق التفرقة وايجاد الاختلاف، ويعتبرهم أشد الناس بعداً عن الحقيقة، وأن كلامهم سفسطة في أغلبه.

ويطرح ابن حزم في نهاية كتاب «البيان عن حقيقة الايمان» سؤالاً يمكن أن يراود أذهان البعض يدور حول ذمّه للتقليد، في هذا الكتاب، في حين ان الكثيرين من كبار الصحابة كانوا مقلدين، واعتنقوا الاسلام عن طريقه، وهو ما يعد بالنتيجة ذماً لهؤلاء الصحابة.

ويرد على هؤلاء بأنه قد ذمّ تقليد من لا يصح تقليده، لأن مثل هذا المقلِّد يجب أن يُذمَّ عمله حتى ولو وصل الى الحقيقة. إلّا أن تقليد من أمر الله تعالى باتباعه، لا يعدّ تقليداً. وصحابة الرسول ﷺ قد اتبعوا الرسول الذي تُعد طاعته طاعةً لله. ويشير من بعد ذلك الى مبدأ كلامي يأخذ به هو ايضاً: ثبت بالبرهان ان الله قد خلق كل شيء، سواء كان ذلك المخلوق حاملاً ام محمولاً. واذا كان الامر كذلك، فالايمان هو الآخر مخلوق الله، ومن يخلق الله الايمان في قلبه ولسانه، كان في زمرة المؤمنين سواء استقر الايمان في قلبه ولسانه عن طريق الاستدلال ام بدونه. ويصدق هذا الكلام على الكفر أيضاً، اي ان الله تعالى يخلق الكفر في لسان الاشخاص وقلوبهم.

ويتحدث ابن حزم عن التمييز بين الحق والباطل، فيذهب الى ان البرهان هو

الطريق للتمييز بينهما، لكن هذا الكلام لا يعني ـ حسب رأيه ـ خروج الحقيقة عن حقيقتها حينما لا يُقام البرهان ولا يُتمسك بالاستدلال أحياناً، بل تظل الحقيقة، حقيقة، حتى مع عدم إقامة برهان عليها[١].

ويمكن أن نستخلص من كل ما ذُكر ان ابن حزم ورغم دفاعه عن الفلسفة والمنطق، لم يكن متفائلاً بهما. وربما يعود هذا وكما اشرنا من قبل الى مذهبه الظاهري الذي يقلص دائرة التفكير وأُفق الرؤية لديه.

وذهب في كتابه المعروف باسم «الفصل في الملل والاهواء والنحل»، الى تعريف الفلسفة بتهذيب النفس. وكان أكثر ما يعني في كلامه هذا، العقل العملي. ولهذا لم يكن يؤمن بوجود تناقض بين الدين والفلسفة. ونقل عن الفلاسفة قولاً فسّره على أساس مشربه، فقال: يرى الفلاسفة صلاح العالم في شيئين هما إصلاح الباطن واصلاح الظاهر. ويرى ان المقصود باصلاح الباطن، تطبيق النفس لاحكام الشريعة، والذي يحول دون ظلم البعض للبعض الآخر وارتكاب القبائح. وهذا يعني انه يفسّر إصلاح الباطن باجراء أحكام الشريعة. وقد تحدث عن اصلاح الظاهر بشكل آخر، حيث يعني عنده تشييد القلعة وصناعة السيف وكل سلاح لازم لدفع العدو[٢]. وهكذا فان دافعه من وراء تفسيره للمقولة الفلسفية «اصلاح الباطن» باجراء احكام الشريعة، ليس سوى الاعلان عن وفائه لمذهبه الظاهري. حيث ان البقاء على المذهب الظاهري لا ينسجم مع التعمق والتدبّر في الافكار الفلسفية. ونُقِل عن ابن كثير انه كان معجباً بابن حزم، فرأى في ليلة الاثنين الثاني والعشرين من محرم عام ٧٦٣ في منامه الشيخ محيي الدين النواوي فسأله عن عدم ذكره لآثار ابن حزم في شرح مهذبه. فأجابه إجابة يُفهم منها انه لا يحبه. فوافق ابن كثير على كلامه وأيّده في ان ابن حزم قد جمع بين طرفي نقيض، وعدم انسجام ما كان يقوله في الاصول مع ما كان يقوله في

(١) المصدر السابق، ص ١٩٥ ـ ٢٠٢.
(٢) الفصل في الملل والاهواء والنحل، ج ١، ص ٩٤.

الفروع، باعتبار انه كان ظاهري المذهب وفي نهاية الجمود على الفروع، في حين كان يبدو كأحد القرامطة أو انه خلَف هرمس الهرامسة في اصول الدين[١].

وما ذكره ابن كثير هنا لا يخلو من المبالغة. فرغم ان ابن حزم كان جامداً في الفروع انطلاقاً من ظاهريته، إلّا انه لم يكن واسع النظر الى هذا الحد في الاصول، ولم يتميز بالانفتاح الفكري. وما أورده ابن كثير في ابن حزم واعجابه به، يمكن أن يصدق على شخص آخر مثل ملا محسن الفيض الكاشاني الذي كان واسع النظر في الاصول الى حد كبير، بينما كان في الفقه اخبارياً جامداً. والحقيقة ان ابن كثير لم يشاهد شخصاً كالفيض ابداً، الا ان الدهر ينشئ في حجره مثل هذه الشخصيات. ولابن حزم رسالة صغيرة في مجال النفس الناطقة ومعرفتها للغير، تكشف بوضوح عن موقفه الفكري على هذا الصعيد، وتحمل هذه الرسالة عنوان «رسالة في معرفة النفس بغيرها وجهلها بذاتها». وهكذا وكما يُفهم من عنوانها، يؤمن ابن حزم ان النفس الناطقة تعلم بغيرها وتجهل ذاتها. وما أورده في هذه الرسالة، يقوم في الحقيقة على عقيدة كلامية أشار اليها على سبيل الايجاز.

ابن حزم وكما رأينا من قبل، يؤمن بأن الكفر والايمان، جزء من مجموعة المخلوقات، سواء قاما على البرهان ام لم يقوما، وان الله تعالى خلقهما في النفس الانسانية. وما قاله بشأن الايمان والكفر، يشمل العلوم والمعارف النفسية ايضاً. وهذا يعني ان الله تعالى هو الذي خلق العلوم والمعارف في النفس، والنفس الناطقة انما هي محل تلك العلوم. وطرح ابن حزم هذه الفكرة على شكل نوع من المحاورة مع النفس، أعلن في نهايتها عن عقيدته وفكرته. وقد قال انه وبعد حصول اليقين بقيام النفس الناطقة بتدبير البدن الذي هو ليس سوى جماد غير متحرك بدونها، انبرى لمخاطبة النفس وطرح بعض الاسئلة عليها فأجابت عليها بالايجاب مؤكدة انها هي التي تدبّر البدن، وتعرف ما يحيط بها من قبيل التراب، والماء، والهواء، والأجرام البعيدة والقريبة، وتقف على التفاوت بين أجناسها

---

(١) ابن حزم، رسائل، ج ٢، هامش ص ١٥.

وأنواعها وأشخاصها، ولا تقنع بهذه المعلومات رغم عرضها وطولها وسعتها، وتسعى للحصول على اخبار الأُمم السالفة والدول الدارسة، والحوادث الحلوة والمرة، والاخلاق الحميدة والمذمومة، والعلوم والمعارف القديمة، وتنطلق بعيداً عن العالم وما فيه لمشاهدة الواحد الاول وتقف على مبدع الوجود. ثم طرح على النفس أسئلة من نوع آخر أجابت عليها بالنفي مؤكدة من خلالها انها ورغم بلوغها المقامات العالية واختراق كل تلك الحجب، وفتح كل تلك الابواب، لم تقف على هويتها وجوهرها، ولا تعرف كيف استقرت الصفات في ذاتها، ولا تعرف من اين جاءت وكيف تتكلم والطريقة التي جعلت منها منشأ لحركة جوارحها وسكونها، ولا تتذكر اين كانت وكيف جاءت الى هنا وتعلقت بهذا الجسم، وتجهل الاسباب التي تبقيها فيه والصورة التي تنفصل فيها عنه. وتعترف النفس في نهاية المطاف بأنها موجود يسأل ويجيب. ثم تتأمل وتفكر وتصل الى النتيجة التالية وهي: اذا كان ما تعلمه ناشئاً عن ذاتها وطبيعتها ولا حاجة بها الى الغير، فلا بد أن تكون ذاتها وصفاتها أسهل مما يمكن تسميته بالعلم بالغير. ولهذا تعترف أخيراً بأن هناك مدبراً، وهو الذي يعلّمها عند مواضع العلم، ولا يعلّمها في غير مواضعه[1].

كان هذا خلاصة لما بحثه ابن حزم حول النفس في رسالته الصغيرة تلك. ونستشف من ذلك الحوار انه ينكر العلم الحضوري، ويرفض معرفة النفس بذاتها.

ولا يخفى على العارفين بالقضايا الفلسفية ان النفس اذا لم تكن لها معرفة بذاتها بصورة حضورية، فلا يمكنها أن تكون لها معرفة بغيرها. واذا كان لها علم بغيرها، فلا بد ان يكون لها علم بذاتها ايضاً. بعبارة اخرى: حينما تعلم النفس بشيء ما، فلا بد أن تعلم ايضاً بأنه غيرها، وهذا هو ما يُصطلح عليه بـ«العلم المركب». فالشخص في العلم المركب يعلم الشيء، ويعلم انه يعلم الشيء. ومن

---

(١) المصدر السابق، ج ١، ص ٢٤٤ ـ ٢٤٦.

الواضح ان النفس في هذا العلم لا يمكن ان تعلم الغير وتجهل نفسها في عين الوقت. ولهذا لا يمكن ان يكون كلام ابن حزم صحيحاً في رسالته تلك.

ويرى البعض ان دعوة الانبياء الى التوحيد والعلم الذي لا بد للانسان ان يحصل عليه ازاء الخالق تعالى، يُعد من نوع العلم المركب، لا العلم البسيط. لأن العلم البسيط بوجود الله، متحقق في فطرة الناس كافة، وهم ليسوا بحاجة الى تحصيله. وهذا يعني ان ما تدعو اليه الاديان السماوية هو أن تحصل لدى الانسان معرفة ازاء علمه الفطري بالتوحيد، وهو ما يعدّ في الحقيقة علماً بالعلم.

وسنتحدث في موضع آخر حول العلمين البسيط والمركب بشكل مفصل. ونكتفي هنا بالقول بأن ما ذهب اليه ابن حزم في مجال العلم وعلاقته بالنفس، ليس له نصيب من الصحة. ونظراً لوفاته في ٤٥٦ هـ ووفاة ابن سينا في ٤٢٨ هـ، فمن المستبعد أن يكون قد وقف على آثار الاخير لأن الفاصل الزمني بين وفاتيهما قليل، كما ان الفاصل المكاني بينهما بحجم المسافة بين شرق العالم الاسلامي وغربه. ولو كان ابن حزم قد اطلع على آثار ابن سينا الفلسفية ووقف على فكرة «الانسان المعلق» التي طرحها، لتحدث بشكل آخر في مجال النفس والمعرفة، ولما طرح ما طرحه فيه.

والامر الذي لا بد من الالتفات اليه هنا هو ان ابن حزم ورغم عدم تمتعه بالقدرة اللازمة في تناول القضايا الفلسفية، إلّا انه كان لديه في بعضها بيان بديع وتقرير جديد نظراً لما كان يتميز به من استقلال فكري وذوق.

وقسّم ابن حزم الزمن الى ثلاثة اقسام: حال، وماض، ومستقبل. وبحث الاختلاف في من منها يحتل الدرجة الاولى. ويؤمن بأن الحال، أول الازمنة. ومن هنا فالفعل الذي يقع في الحال، سيكون اول الافعال ايضاً. ويستند في رأيه هذا الى ان الحال كان معدوماً قبل وجوده، ولم يكن يُعد شيئاً؛ ولهذا لا يمكن التحدث حوله إلّا بالعدم. الا انه ما أن يتحقق حتى يُعد اول مراتب الحقيقة، لكنه سرعان ما ينفضي فيقع تحت عنوان الماضي. ومن الواضح ان الماضي، غير

موجود ايضاً، إلّا ان ابن حزم يقول ان تحقق الماضي اكبر من المستقبل، لأنه كان موجوداً من قبل، وبالامكان الاخبار عنه في الحاضر، في حين لا يصدق هذا الكلام على المستقبل. ويمكن ان نقول على هذا الاساس ان «الحال» هو الزمن الوحيد الموجود من الازمنة الثلاثة. وموجود ايضاً الفعل الذي يتم في زمن الحال. والزمن الماضي كان موجوداً حينما كان حالاً، إلّا انه قد انقضى الآن وتلاشى. والمستقبل لا يتحقق إلّا حينما يتحول الى «الحال»، اي انه لا يوجد إلّا اذا تحول الى حال[1]. وهذا يعني ان «الحال»، اول الازمنة؛ والفعل الذي يتحقق فيه، أول الافعال.

---

(١) المصدر السابق، ج ٤، ص ١٦٦.

رسالة ابن حزم في الرد على اول فيلسوف في العالم الاسلامي

تعرفنا فيما مضى على نمط تفكير ابن حزم ونوع الفكر الذي يحمله على صعيد القضايا الفلسفية. وعلمنا أيضاً بأنه ورغم دعمه للمنطق والفلسفة ودفاعه عنهما، إلّا انه انتقد الكثير من المسائل الفلسفية، وعارض بعض الفلاسفة. ومن بين الرسائل التي كتبها، رسالة في الرد على اول فيلسوف اسلامي ونريد به أبا يوسف يعقوب بن اسحاق الكندي. وكان يركز في هذه الرسالة على أشهر مصنّفات الكندي وهي رسالته التي تحمل عنوان «رسالة الكندي الى المعتصم بالله في الفلسفة الاولى». وأشار ابن أبي اصيبعة الى هذا المصنف باسم «كتاب الفلسفة الاولى في ما دون الطبيعيات والتوحيد».

ويرى البعض ان ما أورده ابن حزم في رسالته، موجّه الى آراء محمد بن زكريا الرازي. غير ان الدراسات التي قام بها الدكتور احسان عباس، أثبتت انها في الرد على آراء الكندي[1]. وعرّف الكندي الفلسفة ـ في هذه الرسالة ـ بأنها العلم بحقائق الاشياء بقدر طاقة الانسان. فيما عرّف الفلسفة الاولى أو ما بعد الطبيعة بانها العلم بالحقيقة الاولى التي هي علة كل حقيقة. ويوضح الكندي وبالاسلوب الارسطي ان علم ما بعد الطبيعة هو العلم بعلل الاشياء، وان علمنا علم شريف

---

(١) رسائل، ج ٤، ص ٥١.

وكامل، مادمنا نعلم بعلل الشيء. وهذه العلل أربعة أنواع: علة مادية، وعلة صورية، وعلة فاعلية، وعلة غائية. وتتعامل الفلسفة مع اربعة اسئلة، على اعتبار ان الفيلسوف يبحث دائماً عن: «هل»، و«ما»، و«أي»، و«لِمَ». بعبارة اخرى: الفيلسوف يبحث عن الوجود، والجنس، والفصل، والعلة الغائية للاشياء. ومن عرف المادة، عرف الجنس، ومن عرف الصورة، عرف النوع، وعرف الفصل الذي يتضمنه النوع. وحينما تُعرف المادة والصورة والعلة الغائية، يُعرف بالنتيجة الحد (التعريف) والحقيقة (المحدود).

ويشيد الكندي بالحكماء القدامى ويؤكد ان الفيلسوف مدين لأسلافه، ويشدد على أخذه للحقيقة من اي مكان ولو من المصادر الاجنبية، مع ضرورة تقديم الشكر لاولئك الذين قدّموا لنا الحقيقة ولو بمقدار ضئيل، فكيف لمن علمنا مقداراً كبيراً من الحقيقة. ويرى ان هؤلاء قد أشركونا في ثمرات أفكارهم، وبسّطوا لنا القضايا المعقدة المتصلة بالحقيقة والماهية. ويعتقد بأن هؤلاء لو لم يوفروا لنا المقدمات التي مهدت لطريق الحقيقة، لما تمكنا من نيل المبادئ الحقيقية الاولى حتى من خلال عمر كامل من البحث المتواصل. فهذه المبادئ التي نستخرج منها نتائج مطلوباتنا المعقدة، استغرقت أجيالاً وأجيالاً حتى اكتسبت صورتها الواضحة.

ونقل الكندي كلام ارسطو القائل: علينا أن نشكر أجداد هؤلاء الذين علمونا الحقيقة كشكرنا لهؤلاء، لأن اولئك كانوا سبب وجود هؤلاء، وبالتالي نيلنا للحقيقة.

ويقول الكندي ايضاً: يجب ان يكون هدفنا استجلاء الحقيقة، بغضّ النظر عن مصدرها فليس لدى الباحث حقيقة أكرم من الحقيقة نفسها، ولما كنا قد أوقفنا انفسنا من أجل طلب الحقيقة، فلا بد لنا أن نبين وقبل كل شيء آراء الحكماء السابقين بأكمل وجه وأجلاه. وان نكملها ما لزم، حسب معيارَي اللسان والزمان. وان نتجنب الثرثرة، لأنها تتيح المجال للباحثين كذباً عن الفلسفة لإساءة تفسير دراستها وانكارها باسم الدين. فهؤلاء ليسوا من أهل الدين ويستخدمونه

لأغراضهم الشخصية فقط. ومن ينكر طلب الحقيقة واصماً اياها بالكفر، فلا بد أن يكون نفسه كافراً، لأن العلم بالحقيقة، يتضمن العلم بالله والعلم بوحدانيته، والعلم بكل شيء شريف ونافع، وكذلك وسيلة للتمسك بهذه العلوم وتفادي ضدها. هذا فضلاً عن ان أيّ شخص لا يمكنه ان ينكر ضرورة مثل هذا البحث، لأنه لو قبل بضرورته، فلا بد أن يكون ضرورياً، ولو امتنع، فعليه أن يقيم أدلة امتناعه، واقامة الدليل، بمثابة قبول ضرورته. اذ ليس بامكان أحد أن يقيم الدليل بدون ان يعرف الدليل. بعبارة اخرى: ليس بامكان أحد الامتناع عن الفلسفة بدون الاستعانة بالفلسفة[١].

وكما لاحظنا، يعتبر الكندي في هذه الرسالة، «الحقيقة الاولى»، علّة كل حقيقة، وعلم ما وراء الطبيعة، العلم بعلل الاشياء. ويركز ابن حزم على هذه النقطة بالذات وتتفرع عنها معارضته لها، لأنه يرى اننا لا يمكننا ان نطلق مصطلح العلة على وجود الله تعالى، ويستدل على قوله هذا بدليلين عقلي ونقلي. والحقيقة ان ابن حزم ليس وحده الذي لا يجيز اطلاق عنوان العلة على الله تعالى، بل يذهب مذهبه كثير من المتكلمين وأهل الحديث ايضاً.

وهناك اسباب عديدة تدفع بالمتكلمين وأهل الحديث الى معارضة اطلاق عنوان العلة على الباري تعالى، لا يمكن غض النظر عنها، ومنها ان اسماء الله، اسماء توقيفية، ولا بد أن تصدر اجازة اطلاقها عليه سبحانه، من الدين والشريعة. وتكمن حكمة هذا الامر في قصور العقل والادراك البشري عن فهم الحقائق الالهية مثلما هي في الواقع، ومن الممكن ان يُخطئ هذا العقل في اطلاق عنوان الاسم أو الصفة على هذه الحقائق، وقد يطلق عناوين في بعض الاحيان، لا تنسجم مع الساحة المقدسة للبارئ جلّ وعلا.

كما ان الله تعالى، شخص طبقاً لتعاليم الرسل والاديان الالهية، ولا ينسجم معنى عنوان العلة مع الشخص. وهذه القضية في غاية الاهمية، ومن الحالات التي

---

(١) سير فلسفه در جهان اسلام، ص ٨٧ و ٨٨.

تكشف النقاب عن التباين بين الفكر الديني والافكار الفلسفية. وسعى الفلاسفة المسلمون الى التوفيق بين هذين النمطين الفكريين. ولسنا في معرض الحديث عن ذلك، ونوكله الى وقت مناسب.

كما ان العلاقة بين العلة والمعلول، تؤدي الى تحقق نوع من الضرورة، ولهذا لا يجوز تخلف المعلول عن العلة التامة. ويدرك المتكلمون وأهل الشريعة ان عنوان العلة لو أُطلق على الله تعالى، للزم قِدم العالم من جهة، وتعرض اختيار الله للشك، لأن الضرورة تتعارض مع الاختيار.

وفضلاً عن كل هذه الاسباب، يرى المتكلمون ان قانون العليّة لا ينسجم مع صدور المعاجز عن الانبياء.

وأشرنا في الفصل السابق الى ان ابن حزم كان من بين اولئك الذين يرون بأن العلية لا تجري إلّا في عالم الطبيعيات، وأنكر تعميمها على عالم ما وراء الطبيعة. ويرى بعض المتكلمين ان عوامل ما وراء الطبيعة ـ وخاصة الله تعالى ـ لا تعمل عن طريق الضرورة، وانما تؤدي أعمالها عن طريق الارادة. وربما يُقال هنا اننا وطبق نظر المتكلمين لا يمكننا ان نصل الى حالة العلم واليقين ازاء شيء ما. وللاجابة قيل ان هذه الاضطرابات تبرز حينما لا يكون الله قد خلق لدينا علماً يتناسب مع الاحداث أو الواقعيات الممكنة. غير انه سبحانه قد خلق مثل هذا العلم في وجودنا. والنقطة الجديرة بالاهتمام هي ان ابن حزم قد اتخذ طريقة تختلف عن طريقة سائر المتكلمين في عدم تجويزه لاطلاق العلة على الله. فهو يؤمن بأن العلاقة بين العلة والمعلول، من نوع العلاقة بين أمرين متضايفين. بعبارة اخرى: حينما نفترض العلة، يكون المعلول مفترضاً ايضاً، وحينما نفترض المعلول، نكون قد افترضنا العلة ايضاً. وبعد أن يسلّم ابن حزم بهذا الافتراض، يهاجم يعقوب بن اسحاق الكندي ويعتبر كلامه بشأن عليّة الله تعالى، خطأ كبيراً، ويقول بأنه قد انتزع الاضافة من الله في موضع من آثاره، بينما أسمى الله «علّة العلل» في موضع آخر منها. وهذا من وجهة نظره أمر متناقض وغير منسجم، لأن من يعتقد بأن الله هو العلة الاولى، لا يستطيع ان يسلب الاضافة عنه، ثم يؤكد بعد

ذلك بأن الله تعالى ليس علة لشيء، وانما هو الذي ابتدع العلل كلها، ومن هنا فهو لا يشبه شيئاً، ولا يشبهه شيء[١].

والخطأ الذي اقترفه الكندي، خطأ كبير لا يغتفر من وجهة نظر ابن حزم، لأنه عدّ الله العلة الاولى أو علة العلل. وبالرغم من ان انتقاد ابن حزم موجه للكندي، إلّا انه موجه في الحقيقة الى كافة الفلاسفة، فقلما نجد فيلسوفاً لم يطرح الله تعالى كعلة. وهذا الكلام يقتضيه قانون العلية، ومن يؤمن بقانون العلية، لا بد له ان يفكر بهذا المستوى. والحقيقة ان كلام ابن حزم في هذا المجال، فيه شيء من المبالغة. فرغم ان اطلاق عنوان العلة على الله، أمر غير جائز على ضوء النقل وتوقيفية أسماء الله، غير ان استدلاله العقلي والفلسفي، ضعيف جداً بهذا الشأن، لأن تلك الاضافة المتحققة بين العلة والمعلول، ليست اضافة مقولية، وانما هي اضافة اشراقية.

والاضافة الاشراقية لله تبارك وتعالى ازاء كائنات الكون، ليست فكرة غير خاطئة فحسب، وانما مطلوبة ومستدلة ايضاً. وحينما يخطّئ ابن حزم اطلاق لفظة «العلة» على الله تعالى، ويبيح استخدام مفردة «المبدع» أو «الخالق» بدلاً منها، هل استطاع أن يتجاهل الاضافة بين الخالق والمخلوق، وبين المبدع والامور المبتدعة؟ ولا شك ان هناك نوعاً من النسبة والاضافة بين الخالق والمخلوق وكذلك بين المبدع والمبتدَع، ولا يمكن انكار هذه الحقيقة بأي وجه من الوجوه. ولو لم يُعدّ تحقق هذا النوع من الاضافة بين الخالق والمخلوق خطأ، فلن تعدّ الاضافة بين العلة والمعلول اضافة خاطئة ايضاً. ويبدو ان ابن حزم لم يستطع أو لم يرغب في اشكاله الذي أثاره على الكندي أن يلتفت الى التباين بين «الاضافة المقولية» و«الاضافة الاشراقية». كما لم يلتفت ايضاً الى ان استخدام أي عنوان آخر بدلاً من عنوان العلة، لا يمكن أن يبعث على تجاهل النسبة والاضافة بين الله والكون والانسان واحاطته القيومية بكافة هذا الكون.

---

(١) ابن حزم، رسائل، ج ٤، ص ٣٦٩.

ومن هنا قسّم الحكماء المسلمون صفات الله الى نوعين: صفات حقيقية محضة كالواجب، والوحي، وصفات حقيقية ذات اضافة كالعالم، والقادر، والمريد، والمدرك، والسميع، والبصير. وهذه الصفات ورغم انها صفات حقيقية، إلّا انها تتميز بنوع من النسبة والاضافة، حيث لا يتحقق العالم بدون معلوم، والقادر بدون مقدور.

وفضلاً عن الانتقاد اللاذع الذي وجهه ابن حزم في رسالته هذه الى الكندي، أورد مناظرة له مع أحد الدهريين ايضاً. ونغضّ بدورنا النظر عما دار في تلك المناظرة رعايةً للايجاز. وكان داود القياسي من بين من تعرض للانتقاد في هذه الرسالة ايضاً. فقد قال القياسي هذا ان الله متكلم دائماً، ولا ينقطع كلامه أبداً. ورفض ابن حزم هذا الكلام ووصف بالشرك من يقول بأزلية شيء غير الله الى جانب ازلية الله تعالى. وانتقد في هذه الرسالة ايضاً كلاً من المرجئة والخوارج والجهمية، كما تحدث عن الشيعة والقدرية والمعتزلة وقال ببطلان عقائدهم. وكان موقفه في هذه الرسالة موقفاً تنزيهياً محضاً، ومعارضاً لاي نوع من العقلية. وهذه المعارضة دفعت بالبعض الى التشكيك في صحة انتساب هذه الرسالة لابن حزم، وبالبعض الآخر الى القول باحتمال انتسابها الى محمد بن الحسن المذحجي، استاذ ابن حزم، وقيام الاخير بكتابة تعليقات عليها تعبيراً عن وفائه لاستاذه. وهناك احتمال أيضاً بقيام ابن حزم بكتابة بعض المواضيع في أيام تتلمذه، ثم جمعها في رسالة من بعد. والاحتمال الاخير ان تكون هذه الرسالة، لأحد مريدي ابن حزم من اتباع المذهب الظاهري.

والرسالة التي كُتبت رداً على آراء الكندي وأفكاره، تُعد ذات أهمية تاريخية كبيرة، حيث تكشف عن تأليف أثر في المغرب الاسلامي ينتقد اول فيلسوف اسلامي ويصفه بالضلال، قبل أن يؤلِّف في المشرق الاسلامي ومركز الخلافة الاسلامية شخص كالغزالي كتابه المعروف «تهافت الفلاسفة» الذي كفّر فيه بشكل صريح فلاسفةً كبار مثل الفارابي وابن سينا. ورغم أن شخصاً مثل ابن رشد قد ألف كتاباً في المغرب الاسلامي انتقد فيه كتاب «تهافت الفلسفة»

للغزالي، غير ان هذا لا يعني انتصار الفلسفة في الاندلس أو اقصاء معارضيها من الساحة. حيث لم يمض وقت طويل حتى أُحرقت الكتب الفلسفية في هذه البلاد ومن بينها آثار ابن رشد، وتوقف ازدهار الفكر الفلسفي. وبالرغم من ان ابن حزم كان من بين الذين يدافعون عن علوم الاوائل ـ اي الفلسفة والمنطق ـ ويؤيدونها، إلّا انه كان يتناول القلم ويكتب رداً على فيلسوف ما كلما رأى حاجة الى ذلك. ورسالة ابن حزم هذه، ليست شهيرة أو معروفة، ولا تتسم مواضيعها بالعمق الكافي، إلّا انها على اي حال رسالة كُتبت رداً على أحد الفلاسفة من وجهة نظر دينية.

وما كان يهم ابن حزم هو العلوم ذات الصلة بالشريعة، واذا كان قد دافع عن الفلسفة والمنطق، فانما قام بذلك لأنه كان يعتبرهما آلات يمكن الدفاع بها عن الدين. وقد قال في كتاب آخر له يدعى «مراتب العلوم» بأن من يغفل عن علوم الشريعة ويقبل على العلوم الاخرى، يكون قد ظلم نفسه وارتكب خطأً، لأنه اختار الادنى وفقد الاعلى. كما يؤمن بأن علم المنطق وعلم الهيئة ورغم ما فيهما من فائدة ومعرفة، إلّا ان هذه المعرفة لا تعدّ حسنةً الا اذا كان هدف الانسان منها الاستدلال على وجود الصانع ونيل السعادة عن هذا الطريق. اما اذا كان الغرض غير هذا، فلن يجني الانسان من هذه العلوم سوى الحمق، من وجهة نظره[١].

وما دفع بابن حزم نحو نوع من الانحطاط الفكري، والتحدث بحديث سطحي لا يقوم على أساس، لم يكن سوى وفائه لمذهبه الظاهري وايمانه بهذا المذهب وتبعيته لدواد بن خلف الاصفهاني. وقد اعلن وبشكل صريح عن انكاره لباطن الدين واعتقاده بخلو الشريعة من الرموز والاسرار، وأن ظاهرها برهان، واتباع الظاهر، بمثابة اتباع البرهان. وحثّ على اتباع الظاهر وتجنب من يتحدث عن الباطن والسر: «واعلموا أن دين الله تعالى ظاهر لا باطن فيه، وجهر لا سرّ تحته، كله برهان لا مسامحة فيه، واتهموا كل من يدعو أن يتبع بلا برهان وكل من ادّعى

(١) المصدر السابق، ج ٤، ص ٧٥.

للديانة سراً وباطناً، فهي دعاوى ومخارق»[١].

الجمود على الظواهر ورفض كل باطن للدين، دفعا بابن حزم الى اتخاذ مواقف غير عقلانية في بعض الاحيان. فقد تمسك باطلاق الآيات التي نزلت في قدرة الله تعالى، حتى انه قال بقدرته على الكذب والظلم انطلاقاً من قدرته على فعل الامر المحال. وكلامه هذا يعني قدرة الله على فعل يجتمع فيه النقيضان، مع قول الكذب وفعل الظلم في نفس الوقت. وربما يُقال هنا اذا كان الله قادراً على فعل المحال وبامكانه أن يظلم ويكذب، فمن يضمن انه لم يكذب ولم يظلم. وحينما يكون هذا الاحتمال قائماً، ستبطل كافة الحقائق، وقد يكون كذباً ذلك الشيء الذي نعلم انه صدق. والتفت ابن حزم الى هذا الاشكال فقال بأن الذي يضمن لنا الحقائق هو ان الله تعالى قد خلق المعارف الضرورية في نفوس الناس. فنحن نعلم مثلاً ان الثلاثة اكبر من الاثنين، والنخلة لا تعطي زيتوناً والحمار لا ينجب جملاً، وهكذا[٢].

وطال حديث ابن حزم في هذا المجال واختلط بالاضطراب. وصفوة ما قاله هو ان الله قادر على كل شيء، الا ان هذا لا يعني انه يفعل كل ما هو قادر على فعله. فرغم انه تعالى قادر على الظلم والكذب، غير ان الانبياء والكتب السماوية اخبرت انه لا يكذب ولا يظلم.

والسؤال الذي يطرح نفسه هنا: هل يمكن أن يكون جواب ابن حزم هذا مقنعاً ومنطقياً أم ما زال الاشكال قائماً؟ فبامكان الذي أثار الاشكال أن يعيد طرح تساؤله ويقول: حينما يستطيع الله أن يفعل الامر المحال والممتنع، ووقوع الكذب والظلم ضمن حيز قدرته، فكيف يمكن ان نطمئن بأن الحقيقة، حقيقة، وان نعلم بأن ما هو صادق، ليس بكاذب؟

---

(١) الفصل في الملل والاهواء، ج ١، ص ١١٦.

(٢) المصدر السابق، ص ١٨٦.

البديهيات عند ابن حزم

أشرنا في الفصول السابقة الى ان ابن حزم يُعد من أهل الاستدلال، ويـولي أهمية للمعايير العقلية، ويؤمن بقيام الاستدلال العقلي على طائفة من البديهيات التي تتحقق في طبيعة كل انسان. ويرى ان الانسان يعلم بهذه البديهيات بما انه انسان، وليس بحاجة في علمه هذا الى التعلم. ويعتقد بأن البديهيات تؤلف اساس علوم الانسان، ويؤمن بها الانسان ويتمسك الى حد بعيد منذ البداية. ودليله على ما ذهب اليه، ادراك الاطفال لهذه الحقائق منذ بدء الادراك لديهم، ومن قال ما يعارض هذا الادراك، بادروا الى استنكاره.

وهناك تباين شاسع بين البديهيات عند ابن حزم، وبين البديهيات التي تحدثت عنها كتب المناطقة. وقد طـرح هـذا المـوضوع في كـتاب «التـقريب» وكـتاب «الفصل»، وتناوله بشكل مفصل.

ومن تلك البديهيات التي استعرضها بديهية «الكل اكبر من الجزء»، وقال بأنها من الوضوح بحيث يدركها الطفل قبل بلوغه سن التمييز، ويؤمن بها عن عمق. والدليل على ذلك انه لو أُعطي تمرة لطلب الثانية. ولو أُعطيت له تمرة ثانية وثالثة لازداد سروراً وفرحاً. والبديهية الاخرى والتي يعرفها حـتى الاطـفال بشكـل فطري هي بديهية عدم اجتماع النقيضين. ودليل هذا الامر من وجهة نظر ابن حزم هو أن الطفل حينما نفرض عليه الوقوف، يبدأ بالبكاء ويميل الى الجلوس، لأنـه يدرك جيداً انه لا يستطيع أن يقف ويجلس في وقت واحد. وعلى هذا الغرار أيضاً

ادراك الطفل ان الجسم الواحد لا يمكن ان يوجد في مكانين في آن واحد. والدليل على ذلك ان الطفل لو أراد الذهاب الى مكان ما، فمنعناه عن ذلك، توسل بالبكاء لأنه يعلم انه مادام موجوداً في المكان الاول، فلا يمكنه ان يدخل المكان الثاني الذي يريده.

ومن البديهيات الاخرى التي أشار اليها ابن حزم بديهية ان ما هو محدود، محصور، ويمكن الوصول الى نهايته بواسطة طيّ الطريق وقطع المسافة. والدليل على هذا الامر ان الطفل حينما يتعلق بمكان ما ويرغب في الوصول اليه، يبدأ بالتحرك اليه. ومن البديهيات الاخرى، عدم المعرفة، أو الجهل بالغيب. فحينما يُسأل الطفل، ولا يعرف الجواب، يعترف بجهله من خلال قوله «لا اعلم». وهذا النوع من اعترافات الاطفال، دليل على جهل الانسان بالغيب. ومن بديهيات ابن حزم أيضاً، التمييز بين الحق والباطل. والدليل على ذلك ان الطفل حين سماعه للاخبار، لا يعكس ردود فعل متساوية، فقد يصدقها أحياناً، وقد يكذبها في أحيان اخرى، وهذا ما يؤيد ادراكه للتفاوت بين الحق والباطل.

والبديهية الاخرى عند ابن حزم هي علم الانسان بأن أشياء العالم، تقع في الزمان. فحينما ننقل حدثاً الى شخص ما، سرعان ما يسأل: متى حدث هذا؟

ومن بديهياته ايضاً هي قول الانسان بطبيعةٍ وماهيةٍ للاشياء، تتوقف هذه الاشياء عندها ولا تجتازها. فحينما يرى الطفل شيئاً لا يعرفه، ينبري لطرح السؤال التالي: ما هذا؟ ويصمت هذا الطفل حينما نكشف له عن ماهية ذلك الشيء.

وبديهيته الاخرى ان الانسان لا يؤمن بفعل بدون فاعل، فحينما يبصر فعلاً أو عملاً ما، يسارع الى السؤال: من فعل هذا؟ ولو قيل له أن احداً لم يفعله، لما اقتنع بهذه الاجابة ابداً.

ومن بديهياته الاخرى ان أيّ خبر إما أن يكون صادقاً أو كاذباً. وهذا ما نشاهده عند الانسان فهو يصدق بعض الاخبار ويكذّب البعض الآخر. وهناك حالات اخرى لا يستطيع الانسان أن يصدقها أو يكذبها.

وبعد أن يستعرض ابن حزم هذه البديهيات، يؤكد انها امور يقبلها جميع الناس ويشاهدونها عن كثب، وبامكان كل انسان أن يدركها عند بدء الوصول الى مرحلة الادراك، ولا يرتاب في صحتها أحد من العقلاء، ولا يختلف عليها أي منهم. كما يرى أن ليس بامكان أحد أن يعلم كيف علم الانسان بها. ولا يطلب أي عاقل دليلاً لاثباتها، ما لم يكن هناك اختلال في عقله(١).

وما أسماه ابن حزم بالبديهيات، يعدّ من وجهة نظره أساس الاستدلال، ولا يمكن لقضية أن تكون صحيحة ما لم يمكن إرجاعها الى احدى هذه البديهيات. والقضية التي يمكن اثبات صحتها بواسطة احدى هذه المقدمات، ستكون صحيحة ولا شك. أما اذا وُجدت قضية ما لا يمكن اثبات صحتها بواسطة احدى البديهيات، فلا بد وأنها قضية باطلة. كما أشار ابن حزم الى ان بعض القضايا يمكن ارجاعها الى تلك البديهيات من قرب وبسهولة. ولا يحدث اختلاف عادة في مثل هذه القضايا، ويتم ادراكها بوضوح. في حين ان بعض القضايا لا ترجع الى البديهيات إلّا عن بعد، مما يعقّد من عملية الاستدلال. وكلما كانت القضايا بعيدة عن المقدمات البديهية، واجهت عملية الاستدلال مشكلة اكبر، وازداد احتمال وقوع الخطأ. وشبّه ابن حزم قرب القضايا وبعدها عن المقدمات بقلّة الأعداد وكثرتها، حيث كلما كانت الأعداد أقل، كان جمعها أسهل وقلّ وقوع الخطأ، في حين كلما كثرت الأعداد، صعب جمعها وازداد احتمال وقوع الخطأ فيها. غير ان العادّ اذا كان ذا جدارة كافية، انعدم وقوع الخطأ.

وعلى ضوء ما ذكرناه حتى الآن، يتضح لنا تباين موقف ابن حزم ازاء البديهيات مع موقف المناطقة. ففضلاً عن توسيعه لنطاق دائرة البديهيات، ابتعد أيضاً عن المعيار الذي وضعه المنطقيون لتحديدها. وقد اعتمد في بديهياته التي أوردها، على حالات الطفولة غالباً، واستعان في الحقيقة بنوع من علم النفس أو معرفة النفس، في حين لا تدخل قضية البديهيات واتخاذها كأساس للمعرفة

(١) الفصل، ج ١، ص ٥ و ٦.

البشرية، ضمن اطار علم النفس. فقضية ان الطفل لو اعطيته تمرة لطلب الاخرى، ولو اعطيته الثالثة لانشرح وفرح، ذات صلة بالوضع النفسي للطفل، وتعتمد على مقدار اشتهائه للتمر. في حين ان بديهية «الكل اكبر من الجزء»، قضية عقلية محضة، ولا يجب خلطها مع الحالات النفسية. فلو أحجم طفل ما في يوم ما عن المطالبة بتمرة اخرى لعدم اشتهائه، فلا يمكن ان يؤثر هذا على بداهة البديهية المذكورة، ويبقى «الكل اكبر من الجزء» على قوته. ويصدق هذا الامر أيضاً على سائر الحالات الاخرى، ويُثار الاشكال امام الامثلة التي اوردها ابن حزم لتفسير معاني البديهيات. فالقضية البديهية تكون قرينة بالعقل دائماً لأنها تتحقق بحكمه. فالانسان وفضلاً عن علمه بأن «الكل أكبر من الجزء»، يعلم ايضاً ان هذه القضية، معلومة لديه عن طريق البداهة. غير أن امثلة ابن حزم على صعيد البديهيات، تتصل في اغلبها بالوضع النفسي للانسان. والحالات النفسية لا تستلزم العلم والمعرفة.

وأشرنا من قبل الى ان ابن حزم قد قال «وليس يدري أحد كيف وقع العلم بهذه الاشياء كلها بوجه من الوجوه»[١]. ورغم وضوح عبارة ابن حزم هذه، إلّا ان مراده منها غير واضح تماماً. ويبدو ان الذي دفعه لاطلاق مثل هذا الكلام هو خلطه بين الادراك العقلي وبين ما يمكن أن نعدّه حالة نفسية. ومن الواضح ان من يعدّ العلم بالبديهيات نوعاً من الحالات النفسية، فلا بد أن تكون كيفية وقوع العلم بها، مجهولة لديه. غير ان اولئك الذين يعتبرون العلم بالبديهيات ادراكاً عقلياً، فلا بد أن يكون العلم ببديهيتها معقولاً وبديهياً لديهم أيضاً. بعبارة ثانية: لو كان العلم بمقولة «الكل اكبر من الجزء»، علماً بديهياً، فلا بد أن يكون العلم ببديهيتها، من البديهيات ايضاً.

والغموض الآخر الذي يلف كلام ابن حزم وأدى الى التباين بين موقفه وموقف المنطقيين، هو انه أقام البديهيات على نوع من الشهرة وعدم وجود

---

(١) الفصل، ج ١، ص ٦.

الاختلاف، اي انه عدّها من الامور التي لا يختلف فيها العقلاء: «فهذه اوائل العقل التي لا يختلف فيها ذو عقل»[١]. وهذا يعني ان ملاكه في اضفاء صبغة البديهية على قضية ما، هو اشتهارها وعدم اختلاف العقلاء فيها، في حين يفكر أهل المنطق على العكس تماماً، ولا يولون اعتباراً لكلام ابن حزم هذا، فهم لا يرون المشهورات، واجبة القبول ويقينية دائماً، بل تؤلف في الغالب مادة قياسية جدلية.

والمشهورات عند المناطقة، قضايا يعترف عامة الناس بمفادها. وقد يقتصر هذا الاعتراف على محيط خاص ومجتمع خاص أحياناً. وهي ليست صادقة دائماً، وقد تكون بينها قضايا كاذبة. والامر الذي لا بد من الالتفات اليه هو ان بين المشهورات، قضايا تقع ضمن دائرة الاوليّات. اي من الممكن أن تقع احدى القضايا الاولية التي يحكم العقل بوجوب قبولها، في دائرة المشهورات لاشتهارها. وتحظى مثل هذه القضايا باعتبارين ويمكن النظر اليها من زاويتين:

الاعتبار الاول: أن يعترف عموم الناس بمفادها. ومن الواضح ان هذا الاعتبار هو الذي جعلها من بين المشهورات.

الاعتبار الثاني: أن يكون مفادها مما يقتضيه العقل المحض. اي ان العقل هو الذي يوجب قبولها. ولا شك في ان قضية بهذا الاعتبار، لا بد وأن تُعدّ من القضايا اليقينية، التي ثبت صدقها.

وتناول ابن سينا هذه القضية في جزء المنطق من «الاشارات» بشكل مفصل. وذهب الى ان منشأ المشهورات، يتصل في الغالب بعواطف الانسان ونمط تربيته وطبيعة البيئة التي يعيش فيها. فقضايا مثل قبح الكذب تُعدّ من المشهورات عند الناس كافة، بينما قبح ذبح الحيوان، يعد من المشهورات عند بعض الناس. ومثل هذه القضايا لا يمكن ان تُعد، مقتضى العقل المحض، لأن العقل المحض يتوقف في الحكم بقبح ذبح الحيوان، فضلاً عن تأثير العواطف والمصالح وآثار البيئة، إلّا ان قضايا من قبيل «الكل اكبر من الجزء»، لا يمكن أن تتأثر بالعواطف والمصالح

---

(١) المصدر السابق.

والبيئة، فضلاً عن انها مقتضى العقل المحض والادراك الصريح[١]. ومن هنا يمكن أن نقول بأن ذلك النوع من القضايا الذي يحظى باعتبارين، قد يؤدي الى الخلط والاشتباه أحياناً، ويدفع بعض الاشخاص نحو الضلال. وابن حزم من بين اولئك الذين أخطأوا على هذا الصعيد، وتجاهلوا الفرق بين البديهيات العقلية والمشهورات.

وأشرنا فيما مضى الى عدم تعمق ابن حزم في العلوم العقلية، ولم تكن هذه العلوم مقصودة بنفسها عنده، وانما تعلّمها لأهداف اخرى، ولهذا كانت آراؤه المنطقية والفلسفية، ضعيفة وهشة. إلّا انه كان في العلوم الاسلامية قوياً ويتمتع بقدرة نقدية وذهنية خلاقة.

والسؤال الذي يُطرح هنا هو: كيف نزع ابن حزم ـ مع هذه الذهنية الخلاقة والقابلية النقدية ـ نحو مذهب يؤمن بالظاهر فقط، ويغلق باب الاجتهاد، ويعارض أي قياس أو استحسان أو مصالح مرسلة؟ والعارفون بالمذهب الظاهري يعلمون ان هذا المذهب يمنع التفكير في النصوص، ويغلق باب التعليل وكل ما هو أساس الرأي والنظر. وللاجابة على السؤال السابق، ربما يمكن القول ان سبب نزعة ابن حزم نحو المذهب الظاهري هو منع هذا المذهب لتقليد الاشخاص، وعدم استطاعة اي أحد أن يعدّ نفسه مقلّداً. ويقوم هذا المذهب على الكتاب والسنّة واجماع الصحابة. ويحظى الاجماع بالاعتبار عندهم لكونه يعتمد على الكتاب والسنة أيضاً. ولا يجيز هذا المذهب اتباع آراء أبي حنيفة، والشافعي، ومالك، وابن حنبل. أي لا يجوز لاحد أن يعدّ نفسه مقلداً لاحد الائمة الاربعة أو المذاهب الاربعة، بل الناس جميعاً مكلفون بمراجعة الكتاب والسنة، والعمل وفق ما جاء فيهما. بل ليس بامكان حتى العامي والأُمي ان يقلّد شخصاً آخر في الاحكام الالهية، بل لا بد له ان يراجع أهل الذكر وأصحاب البصيرة عند حاجته الى فهم الاحكام الالهية، وأن يسألهم أحكام الله. وليس هناك قيد عند مراجعة اهل الذكر، وليس هناك شخص محدد ايضاً لمراجعته. مع

(١) شرح الاشارت والتنبيهات، ج ١، ص ٢٢٠.

العلم ان المراجع لاهل العلم وأصحاب البصيرة، لا يجب أن يعدّ نفسه تابعاً لهم، وانما يراجعهم كي يسألهم عن الدليل الشرعي فحسب، والعمل بمقتضى هذا الدليل، وأن يعتبر نفسه تابعاً لهذا الدليل، لا تابعاً لذلك الشخص الذي علّمه الدليل. بعبارة اخرى: على الشخص المسلم ـ عامياً وغير عامي ـ ان يتبع الدليل الشرعي دائماً، لا أن يتبع الاشخاص[1]. ويبدو أنّ هذا الجانب من المذهب الظاهري، جانب جذاب، بامكانه ان يستقطب أهل التحقيق وأصحاب الذهن النقاد. وربما جُذب ابن حزم عن طريق هذا الجانب الى المذهب الظاهري، سيما وقد كان من أهل النقد والتحقيق. غير ان السؤال التالي يبقى قائماً: هل كان خلف انجذاب ابن حزم نحو الفقه الظاهري، معارضته لتقليد الاشخاص واتّباعهم، ام انه عارض كل نوع من التقليد لانتمائه للفقه الظاهري؟

ومهما كانت الاجابة على هذا السؤال، لا يمكن تجاهل الحقيقة التالية وهي عدم انسجام الجمود على الظواهر مع النقد والتحقيق. ولا يمكن لأحد ينتمي الى المذهب الظاهري، أن يعدّ نفسه من أهل التحقيق والبحث. فهذا المذهب قد منع أي شكل من أشكال الاجتهاد، وأغلق باب الاستنباط بطريق القياس والاستحسان والمصالح المرسلة. ولم يجز اي نوع من التفكر أو التدبر في النصوص الدينية لاستخراج علّة الاحكام أو مناطها. ويرى أتباع هذا المذهب ايضاً ان الجمود على النص والظاهر عبادة وتعبد، ولا يمكنهم لذلك الاقلاع عن التمسك بالظواهر. واكتسب الاهتمام بالظاهر لديهم أهمية الى درجة لم يعد معها ممكناً حتى التمسك بمفهوم مخالف للالفاظ. ويدافع ابن حزم عن تمسكه بالمذهب الظاهري من خلال اعتقاده أن ليس بامكان أحد التحدث عن الله والدين الالهي، ما لم يكن رسولاً. ويرى ان المتحدثين في الله والدين والمعلنين عن حكم الله، انما يعلنون أحكامهم هم لا أحكام الله، ومن يعلن حكمه على انه حكم الله، انما يكون قد افترى على الله[2]. ولا بد من الالتفات الى اهمية كلام ابن حزم هذا رغم جموده

---

(١) الامام محمد ابو زهرة، ابن حزم وحياته، ص ٢٧١.

(٢) المصدر السابق، ص ٣٧٨.

على الظواهر. فالتعبير عن الرأي وتقديم وجهات النظر في أي موضوع من المواضيع، يعني ان ذلك الموضوع الخاضع للبحث، قد اجتاز ذهن الانسان، واكتسب صورة صاحب الرأي. ومن الواضح ان المواضيع والامور حينما تجتاز مرشح الذهن الانساني، فلا بد لها أن تصطبغ بصبغته وتكتسب ذهنيته. وهنا تُطرح القضايا المهمة ذات الصلة بالتأويل(١) نفسها، وتبرز مشكلة التفاوت بين التفسير والتأويل. وأُثير الكثير من النقاش والبحث ومنذ الزمن البعيد حول السؤال التالي: هل يُعدّ كل تفسير، تفسيراً بالرأي، ام أن بالامكان وجود تفسير عارٍ من أي دور لفكر المفسّر؟ وقد طُرحت هذه القضية في كافة الاديان وجابه علماء الاديان والمذاهب مشاكلها.

فالقديس اوغسطين وكان من كبار المفكرين المسيحيين، قد درس هذه القضية أيضاً وعبّر عن وجهة نظره فيها بقوله «المحادثة مركبة من حديثين للنفس»(٢). ومن المحتمل ان يكون مراد هذا الحكيم المسيحي هو: ان الانسان يعرف الآخرين بواسطة نفسه. بعبارة اخرى: يفكّر في انسان آخر في نفسه، أي انه يفهم الآخر كما يفكر، وليس كما هو. ومن الواضح ان كلام اوغسطين لا يقتصر على المحادثة بين شخصين، بل يمكن أن ينطبق على المحادثة مع النصوص أيضاً. ونحن لا نريد ان نتحدث عن طبيعة تفسير النصوص، وانما نكتفي بالاشارة الى ان ابن حزم حينما جعل التعبد بالظواهر أساساً لمذهبه، انما أراد التخلص من مشاكل التأويل والتفسير بالرأي، وما يعبّر عنه في الغرب بالـ«hermeneutik». ولهذا عدّ لزوم التعبد بظواهر الكتاب والسنة في الدين، من الضروريات والبديهيات، لا سيما وقد وسّع من نطاق دائرة البديهيات. والطريقة التي أشاعها ابن حزم بين أهل السنة والجماعة، شبيهة الى حد كبير بالطريقة التي انتهجها العلماء الاخباريون بين أهل التشيع. اي ان المذهب الظاهري في عالم التسنن، قريب جداً مما يسمى في عالم التشيع بالطريقة الاخبارية.

---

(١) hermeneutik.

(٢) فرمانتل، عصر الايمان، ترجمة احمد كريمي، ص ٢٠.

الكتب المصنَّفة باسم «تهافت الفلاسفة»

سبقت الاشارة من قبل الى تأليف ابن حزم الظاهري لرسالة في غرب العالم الاسلامي ردّ فيها على الآراء الفلسفية ليعقوب بن اسحاق الكندي. وفي تلك الفترة التي صنّف فيها ابن حزم هذه الرسالة، ربما لم يكن حجة الاسلام الغزالي قد وُلد بعد أو لازال طفلاً. وقد توفي ابن حزم في ٤٥٦ هـ بينما وُلد الغزالي في ٤٥٠ هـ. وعلى ضوء هذه الحقائق والمسافة الشاسعة التي تفصل شرق العالم الاسلامي عن غربه، من المستبعد ان يكون الغزالي قد اطلع على رسالة ابن حزم السابقة، وهذا ما يؤكد عليه عدم التشابه بين افكار كل منهما في معارضته للفلسفة. والحقيقة ان معارضة الفلسفة تمتد للفترة التي سبقت الغزالي بكثير، حيث انبرى الكثير من المتكلمين وأهل الشريعة للاعراب عن معارضتهم لهذا الحقل من المعرفة البشرية.

ويُعد يحيى النحوي الاسكندري من أكثر الشخصيات التي أثّرت على آراء الغزالي وأفكاره. وكان الاسكندري قد صنّف كتاباً في الردّ على فلسفة «ابرقلس»، ويتألف من ١٦ مقالة. كما صنّف كتاباً آخر في الرد على ارسطو في مقالتين. وكان يحيى النحوي نصرانياً في بداية الامر، إلّا انه رفض فكرة التثليث المسيحية بعد دراسة واستقصاء، فخرج عن المسيحية واعتنق الاسلام. ودار نزاع محتدم طويل في يحيى النحوي، سبّب له العديد من المشاكل في حياته، إلّا انّ

عمرو بن العاص قد اكرم مقامه حينما فتح الاسكندرية، وأشاد بمكانته العلمية[١].

وكان العداء للفلسفة ذا جذور عميقة في كافة الاديان السماوية، وكانت له قصة طويلة في العالم الاسلامي. ورغم هذا يمكن ان نقول بأنّ كافة الآثار التي كُتبت قبل الغزالي في حقل انتقاد الفلسفة ومعارضتها، لا تصل الى مستوى كتاب «تهافت الفلاسفة» الذي صنّفه الغزالي. وقد كُتبت من بعده العديد من الكتب التي تحمل نفس العنوان، إلّا انها لم تبلغ الى مستواه أيضاً.

والكتب التي صُنفت بعد الغزالي وتحمل عنوان «تهافت الفلاسفة» هي: ـ

١ـ تهافت الفلاسفة، تأليف علاء الدين الطوسي، وله اسم ثان ايضاً هو «الذخر أو الذخيرة في المحاكمة بين الغزالي والفلاسفة».

٢ـ تهافت الفلاسفة[٢]، تاليف مصلح الدين خواجه زاده.

وأشار المرحوم آقا بزرك الظهراني في كتاب «الذريعة الى تصانيف الشيعة» الى ثلاثة كتب تحمل اسم «تهافت الفلاسفة» نشير اليها أدناه حسب التسلسل التاريخي:

١ـ تهافت الفلاسفة، تأليف الشيخ الامام قطب الدين أبي الحسن سعيد بن عبدالله بن الحسن الراوندي (ت ٥٧٣ هـ).

٢ـ تهافت الفلاسفة، تأليف نصير الدين الطوسي (ت ٦٧٣ هـ).

٣ـ تهافت الفلاسفة، تأليف خواجه زاده مصلح الدين مصطفى بن يوسف (ت ٨٩٣ هـ).

ويبدو أنّ هناك خطأً في إسناد كتاب باسم «تهافت الفلاسفة» الى نصير الدين الطوسي. وقد حدث هذا الخطأ الفاحش من الخلط بين اسمه واسم علاء الدين الطوسي مؤلف الكتاب الحقيقي. فنصير الدين الطوسي، ليس لم يؤلف كتاباً بهذا الاسم فحسب، وانما كتب ايضاً كتاباً في الدفاع عن الفلاسفة والرد على كتاب

---

(١) تاريخ الحكماء، ترجمة فارسية في القرن ١١، ص ٤٨٣.

(٢) طبع هذان الكتابان طبعة منقحة ولحسن الحظ.

«مصارعة الفلاسفة» لمحمد بن عبد الكريم الشهرستاني، أسماه «مصارعة المصارعة». ومن هنا ندرك مدى الخطأ في ما ذهب اليه آقا بزرك، سيما وأن الفاصل الزمني بين الطوسيين يبلغ قرنين كاملين. فقد كان نصير الدين الطوسي يعيش في القرن السابع وفي ايام انقراض الخلافة العباسية ببغداد، في حين كان علاء الدين الطوسي يعيش في القرن التاسع وفي ايام الامبراطورية العثمانية، وقد صنّف هذا الكتاب بناءً على أمر من السلطان محمد بن مراد خان، فاتح القسطنطينية المعروف. والجدير بالذكر انّ مصلح الدين قد صنّف كتابه تلبية لأمر من السلطان محمد الفاتح أيضاً، وفرغ منه خلال أربعة أشهر، في حين فرغ علاء الدين الطوسي منه خلال ستة اشهر. وأمر السلطان الفاتح أن يُعطى لكل من الكاتبين مبلغ عشرة آلاف درهم، فضلاً عن انه خلع على مصلح الدين خلعة نفيسة دون علاء الدين، مما ادى الى تبرم الاخير واستيائه ونزوحه عن بلاد الروم. فتوجه الى تبريز اولاً ثم الى سمرقند، فتوفي فيها في ٨٨٧هـ[١].

وعلى ضوء ما ذكرنا، يتبيّن لنا تأليف ثلاثة كتب باسم «تهافت الفلاسفة» بعد كتاب الغزالي الذي يقل نظيره في العالم الاسلامي. ولا نعرف ـ في الحقيقة ـ شيئاً ذا بال عن الامام قطب الدين ابي الحسن الراوندي ـ المعارض للحكمة والفلسفة ـ ولم يصل الينا كتابه. ولكننا نعلم انه توفي في ٥٧٣هـ، ويُحتمل أن يكون نسيم المدارس النظامية قد داعب مشامه.

والافكار المتعصبة لنظام الملك ـ الذي كان شافعياً في الفقه وأشعرياً في الاصول ـ قد تركت آثارها على هذه المدارس. ومن الواضح انّ معارضة الحكمة والفلسفة، كانت تحتل اهمية خاصة في هذه المراكز العلمية. ويرى البعض انّ هناك عاملين دفعا بنظام الملك الى تأسيس هذه المدارس هما: الدفاع عن المذهب الشافعي، ونشر الطريقة الاشعرية، وقد نجح في ما كان يهدف اليه، واستمر

---

(١) لمزيد من الاطلاع، راجع «المنطق والمعرفة عند الغزالي»، تأليف غلام حسين الابراهيمي الديناني، اصدارات امير كبير.

التأثير الايجابي والسلبي لهذا النوع من الفكر في المجتمع الاسلامي لقرون مديدة ولا زال حتى يومنا هذا.

وليس مبالغةً لو قيل بأنّ كتاب «تهافت الفلاسفة» للغزالي، انما هو ثمرة من ثمار شجرة تعاليم المدارس النظامية. ولا شك في انّ سائر كتب التهافت الاخرى، من ثمار هذه الشجرة ايضاً. وقد قيل الكثير في شخصية الغزالي المعقدة والموسعة، ولنا في هذا المجال كتاب أيضاً يحمل عنوان «المنطق والمعرفة عند الغزالي»، ولهذا لا نجد ضرورة لتناول هذا الموضوع هنا. لكن يجب أن لا تعزب هذه الحقيقة عن البال وهي انّ الغزالي، كان أول شخصية في العالم الاسلامي وجهت انتقاداً لاذعاً للحكماء تحت عنوان تهافت الفلاسفة واتهمتهم بالثرثرة والاضطراب الفكري. وكان تأثير هذا الكتاب في العالم الاسلامي ـ ولا سيما بين أهل السنة ـ كبيراً للغاية. ولابد من دراسة مستفيضة ومتكاملة، للوقوف على الآثار الايجابية والسلبية التي خلّفها هذا الكتاب. وطرح الغزالي فيه عشرين مسألة، رفض آراء الفلاسفة فيها. وقد اتخذ في ثلاث مسائل منها موقفاً في غاية الشدة والصلابة، كفّر من خلاله الفلاسفة. وهذه المسائل الثلاث هي:

١ـ القول بقدم العالم الزماني.

٢ـ انكار علم الله بالجزئيات.

٣ـ انكار عودة الاجساد وحشرها في يوم القيامة.

فالغزالي يؤمن انّ رأي الفلاسفة في هذه القضايا الثلاث، يتعارض مع الدين الاسلامي، ولا ريب في كفر من يبدي رأياً متعارضاً مع الاسلام. كما يرى انّ الاعتقاد باحداها، يستلزم الاعتقاد بكذب الانبياء، ومن اعتقد بكذب الانبياء، كافر لا محالة. واتخذ في القضايا السبع عشرة الباقية مواقف معتدلة، معتقداً انّ ما قاله الفلاسفة فيها، قريب من عقائد المعتزلة أو سائر الفرق الاسلامية. ولو كانت هناك فرقة تعتقد بأنّ غيرها من الفرق الاسلامية الاخرى، من أهل البدعة ومحكومة بالكفر، فلابد أن تنظر الى الفلاسفة هذه النظرة ايضاً، أما اذا لم تنظر الى

سائر الفرق الاخرى، كفرق من اهل البدعة ولم تحكم بكفرها، فلا يُعدّ الفلاسفة كافرين ايضاً. ويؤكد الغزالي انه ليس بصدد تكفير أهل البدعة وبحث صحة عقائدهم وسقمها، لأن الدخول الى مثل هذه المباحث، خارج عن دائرة ما يبحثه كتابه(١).

وما أشرنا اليه أعلاه ورد ضمن «خاتمة»، ختم بها الغزالي كتاب التهافت، وقد أراد من خلالها تبرير حكم التكفير الذي أصدره بحق الفلاسفة. غير انّ هذا المفكر الاشعري الكبير تحدث في بداية الكتاب بشكل آخر عن باعثه لتأليفه، فقال انه شاهد طائفة تعتقد انها تتفوق على غيرها لما تملكه من فطنة وذكاء خارقين. فكانت تستخفّ بالشعائر الدينية ولا تنهض بالتكاليف الاسلامية، ولا تهتم بالتعبدات الشرعية والحدود الدينية، ولا تلتزم بالقيود الاسلامية. وليس لدى هذه الطائفة من مستمسك لكفرها سوى التقليد السماعي والبحث النظري وذلك على صعيد الشبهات. ويرجع كفرها الى الاسماء الغريبة الطنانة للفلاسفة التي كانت تطرق أسماعها. فكانت تسمع انّ أصحاب هذه الاسماء، لديهم اصول في علوم الهندسة والمنطق والطبيعيات والالهيات، وقد استطاعوا من خلال هذه الاصول، الوصول الى الامور الخفية. وأكد الغزالي انّ الفلاسفة ورغم كل ما لديهم من عقل وذكاء، كانوا ينكرون الشرائع والاديان والملل. وقد أثّر ذلك على تلك الطائفة. ولما كان منسجماً مع ميولها ونزعاتها، فقد سعت الى التشبه بأصحاب تلك الاسماء، وعدّت اظهار الكفر مدعاةً للفخر، وامتنعت عن قبول دين الآباء والاجداد(٢).

ويبدو عدم وجود انسجام بين مطلع الكتاب ونهايته، ويعدّ كلامه في هذا المجال نوعاً من التهافت في الكلام. في الخاتمة ذهب الى انّ آراء الفلاسفة تستلزم كذب الانبياء، وفي البداية قال انّ خطيئتهم تتمثل في التشبّه باليونانيين والشعور

(١) الغزالي، تهافت الفلاسفة، ص٣١٠.

(٢) المصدر السابق، ص٧٤.

بالتفوق على عامة الناس. ولا شك في أنّ ترك التعبد بالاحكام العبادية وعدم قبول دين الآباء والأجداد، يعدّ هو الآخر خطيئة اخرى من خطاياهم. ولا نعلم ما هو الاساس الذي يقوم عليه ما ذكره الغزالي واتهم الفلاسفة به؟ وربما كان في زمانه فلاسفة يتصفون بهذه الصفات، إلّا انه لم يتطرق الى أسمائهم، ولم يشر ولو اشارة قصيرة الى حياتهم. وسلّ سيفه كذلك بوجه كل من الفارابي وابن سينا، وصب انتقاده ومؤاخذته على كلامهما. ولا ريب في انّ نقد كلام الفارابي وابن سينا ودراسته، أمر معقول ومبرّر، وبامكان الغزالي وأيّ شخص آخر أن يرى نفسه محقاً في مثل هذه الدراسة النقدية، لكن هل كان ترك العبادة، واظهار التكبر والغرور وعدم قبول الدين والملّة، من ذنوب وخطايا هذين الفيلسوفين المسلمين حقاً؟ وتكشف الادلة التاريخية عن انّ الفارابي وابن سينا، كانا مسلمين ملتزمين برعاية الاحكام الاسلامية. ولم تتحدث المصادر التاريخية عن غرور أو تكبّر على عامة الناس في حياتيهما، بل على العكس من ذلك، ورد انّ الفارابي كان يعيش حياة زاهدة ويعاشر الفقراء. اما ابن سينا ورغم توليه لبعض المناصب الحكومية، إلّا انّ الاوصاف التي ذكرها الغزالي للفلاسفة، لم يكن لها وجود في حياته. ولم يلتزم الغزالي جانب الانصاف في نقده لكلمات الحكماء. وذهب ـ كما أشرنا ـ الى انّ آراء الفلاسفة في القضايا الثلاث السابقة تستلزم تكذيب الانبياء، في حين ان الفلاسفة لم يكن هدفهم تكذيب الانبياء أبداً، والنصوص الدينية قابلة للتفسير دائماً. وكما رأينا فقد ذهب الغزالي الى انّ رأي الفلاسفة في ١٧ مسألة من مجموع ٢٠ مسألة، قريب من رأي احدى الفرق الاسلامية، ولهذا لم يصدر حكما بتكفيرهم في هذه المسائل على العكس من المسائل الثلاث الاخرى التي كفّرهم فيها. اي انّ قرب رأي الفلاسفة من آراء احدى الفرق الاسلامية، هو الذي أدّى في الحقيقة الى عدم صدور الحكم بتكفيرهم.

والسؤال الذي يطرح نفسه هنا هو: ما هو الاساس الذي يقوم عليه هذا الكلام؟ ولماذا يؤدي الاقتراب من احدى الفرق الاسلامية الى النجاة، حتى وان

كانت هذه الفرقة من أهل البدعة والضلالة؟ ولماذا لو عُدّت فرقة من الفرق التي تطرح نفسها كفرق اسلامية، من أهل النجاة، فلابد أن تعدّ فرقة الفلاسفة المسلمين، من الفرق الاسلامية ايضاً؟ من الواضح انّ كلام الغزالي هذا لا يقوم على أساس رصين، ولا يبدو منطقياً ولا مبرّراً لذلك التفاوت الذي يقول به بين المسائل الثلاث والمسائل السبع عشرة. ولا نجد لديه موقفاً معيناً حين مبادرته الى انتقاد الفلاسفة، ولم يتخذ مسلكاً أو مشرباً خاصاً، وانما صب جل سعيه لنقض كلام الفلاسفة بأي طريق ممكن، سواء قام هذا النقض على اساس فكري معتزلي أو أشعري. بل انه كان يستعين بأي مسلك آخر من اجل تخطئة كلام الفلاسفة. بعبارة اخرى: انه وقف في وجه الفلاسفة كمنكر، وليس كشخص يريد ان يثبت شيئاً ما. ومن الواضح انّ الشخص المنكر لا يلاقي صعوبة في مهمته لأنه لا يحمل على عاتقه مسؤولية اثبات شيء ما. انه ينقض ويدحض فقط، ولا يطلب دليلاً من الجانب الآخر. وقد اعترف الغزالي بهذا الامر في مقدمة الكتاب[1].

واضافة الى كل ما سبق، كان حب الاشتهار والجاه، غالباً على الغزالي حين مبادرته الى تأليف هذا الكتاب، ولم يكن قد وصل بعد الى مرحلة النضج الكامل والهدوء اللازم. ولهذا يمكن أن نقول بأنّ كتاب «تهافت الفلاسفة»، لا يعدّ المصدر الافضل للكشف عن آراء الغزالي وأفكاره. واذا اردنا معرفة آرائه الحقيقية، فلابد لنا من الرجوع الى الكتب التي ألّفها بعد وصوله الى عالم المكاشفة. ورغم هذا فليس هناك شك في انّ «تهافت الفلاسفة»، من أكثر الكتب المؤثرة التي كُتبت في هذا المجال حتى الآن. فهو لم يتهم الفلاسفة بالهذيان والاضطراب الفكري فحسب، وانما عدّهم من أهل المكر والحيلة أيضاً. ويرى أنّ من حيلهم هي أنهم حينما تتعرض آراؤهم للانتقاد والاشكال، يقولون: انّ علومنا علوم الهية، والالهيات من أعقد العلوم، وليس بامكان أحد ان يرد هذه العلوم ما لم يكن قد

---

(١) المصدر السابق، ص٨٢.

تعلم قبل ذلك الرياضيات والمنطق. ويعتبر الغزالي هذا القول خدعة ومكراً من الفلاسفة، كي لا يفقد أتباعهم حسن ظنهم بهم عندما يواجهون مشكلة، بل يقولون انها خارجة عن نطاق فهمنا لأننا لم ندرس الرياضيات والمنطقيات كما ينبغي. فهؤلاء يرون انّ الالهيات هي التي تتولى حل المسائل، ويعجز عن ادراكها من لم يتعلم المنطق والرياضيات.

ويرى الغزالي انّ الرياضيات تتلخص في علم الحساب والهندسة، وليست متصلة بالالهيات، ولا صحة لمن يقول بأنّ فهم الالهيات يتوقف على الرياضيات. ويعتقد انّ مثل هذا الكلام شبيه بكلام من يقول بعدم امكان فهم حدوث الرمانة إلّا اذا عُرف عدد حبّاتها قبل ذلك. ورغم هذا فهو يؤمن بقو ل الفلاسفة بضرورة تعلّم المنطق، لكنه يرى انّ المنطق لا يختص بالفلاسفة، وانما هو اصل في فن الكلام يُدعى «كتاب النظر» ويقول «اننا ندعو المنطق بكتاب الجدل ومدارك العقول ايضاً»[١]. وهو على كل حال لا يعتقد باتصال الرياضيات والمنطقيات بالالهيات والطبيعيات، ويؤمن بنوع من الانفكاك بين العلوم والمعارف.

ولا شك في انّ الاختلاف بين العلوم، حقيقة لا يمكن نكرانها، سواء كان ذلك الاختلاف بين مواضيعها، أو بين الاسلوب الذي تتخذه. ولكن يجب أن لا تغادر الاذهان حقيقة انّ حقائق الكائنات، متصلة ببعضها في مبدأ الوجود، وكل كائن متصل نوعاً ما مع الكائن الآخر. واذا ما سلّمنا بهذه الحقيقة، فلابد أن نقبل بأنّ العلم الصحيح بهذا الوجود، عبارة عن مجموعة من الافكار التي تتصل ببعضها. ومن هنا بادر كثير من الفلاسفة المسلمين الى تعريف المعرفة أو الحكمة بأنّها «صيرورة الانسان عالماً عقلياً مضاهياً للعالم العيني». ويتضح لدينا من كل ما سبق انّ الانسان لو اكتفى في معرفة الوجود بادراك بعض الموجودات، فلا يعدّ جاهلاً بسائر الموجودات فحسب، وانما هو جاهل حتى بما أدركه ايضاً. لأن الموجود الذي تعلق به الادراك، لديه علاقات خفية مع سائر الموجودات. ومن

---

(١) المصدر السابق، ص ٨٥.

هنا يجب الوقوف على علاقات بين العلوم والمعارف تتحقق بين المعلومات ومتعلقات هذه العلوم. فلو كانت هناك علاقة حقيقية بين الخالق والمخلوق، فلابد أن تكون هذه العلاقة بين الالهيات والطبيعيات أيضاً. واذا تحققت علاقة بين المقدار وذي المقدار، فلابد أن تتحقق هذه العلاقة أيضاً بين الرياضيات والطبيعيات. ويصدق هذا الكلام على العلوم كافة، ولا يوجد استثناء في ذلك. وهنا لابد من الاعتراف بصحة مقولة الفيلسوف الفرنسي رينه ديكارت الذي وصف ما وراء الطبيعة بجذور شجرة المعرفة، لانّ الاغصان في الشجرة الواحدة ذات جذور متصلة تؤلف بمجموعها كتلةً واحدة. وقد انتقد أحد الفلاسفة الكبار كلام ديكارت من خلال طرح السؤال التالي: في أية أرض تمتد جذور تلك الشجرة؟ وسعى هذا الفيلسوف من خلال طرح هذا السؤال أن يوجه الانتقاد الى الفلاسفة، مع ملاحقته لهدف آخر في تاريخ ما وراء الطبيعة، يبتعد كثيراً عما كان يفكر فيه الغزالي.

والحديث بهذا الشأن، خارج عن نطاق موضوعنا. ومن المفيد ان نواصل البحث بشأن الكتب التي حملت عنوان «تهافت الفلاسفة». وهناك كلام كثير يمكن أن يُقال على صعيد الكتاب الذي صنّفه الغزالي، غير اننا نتحاشى التوغل في طبيعة الموضوعات التي تناولها، لحاجة ذلك الى وقت طويل ودراسة مسهبة. ومن الافضل أن نكتفي بهذا القدر حول كتاب الغزالي، ونتجه نحو كتاب علاء الدين الطوسي.

كما أشرنا من قبل، انبرى الطوسي لتأليف كتاب يحمل عنوان «تهافت الفلاسفة» نزولاً عند رغبة السلطان العثماني محمد بن مراد خان فاتح القسطنطينية.

وانبرى الطوسي في هذا الكتاب لنوع من التحكيم بين الغزالي والفلاسفة، إلّا انه لم يستطع كتمان ميله نحو أفكار الغزالي. ويعترف نفسه بهذا الامر حينما قال بأنه يتفق مع طريقته، إلّا انه لم يسلك في ذلك طريق التقليد بل عمل بمقتضى

التحقيق[١]. ورتّب كتابه في عشرين مسألة على غرار الغزالي، وبحث عين ما بحثه. إلّا انه يختلف عنه كلياً في اسلوب البحث والمناظرة. ويعتقد الطوسي ان القضايا المتصلة بالالهيات، تعد من العويصات، وليس بقدرة العقل الانساني ادراك هذه القضايا بشكل مستقل. وقد تعمق الفلاسفة في الالهيات وسعوا للوصول الى الحقائق المتصلة بها عن طريق النظر والاستدلال، إلّا انهم وقعوا في الضلال وعارض بعضهم البعض الآخر، لعجز الانسان عن ادراكها[٢].

وتناول علاء الدين الطوسي في مقدمة كتاب «تهافت الفلاسفة»، موضوعاً، يكشف بوضوح عن رأيه على صعيد العقل والاستدلال. فهو يرى ان الله الحكيم قد وهب الانسان عدداً من القوى الظاهرة والباطنة، الجسمانية والنفسية، ورتّب على كل منها آثاراً حسنة ومفيدة يمكن للانسان من خلالها نيل الاهداف الدنيوية والاخروية. الا انه تعالى وانطلاقاً من مقتضى حكمته البالغة، قد خلق هذه القوى الانسانية بحيث لا تترتب عليها مراتب الآثار كافة. فالقوة الباصرة ـ على سبيل المثال ـ ورغم مشاهدتها للكثير من الامور، إلّا انها لا يمكنها ان تبصر كافة المرئيات. ويصدق هذا الكلام على القوتين السامعة واللامسة وسائر القوى الاخرى. واذا صدق هذا الكلام على قوى الانسان الظاهرية والباطنية كافة، فلا يمكن استثناء القوة العقلية من هذه القاعدة والتي تُعد اكمل القوى الانسانية. ولذلك ليس بمقدور العقل ادراك حقائق كافة الاشياء وأحوالها ـ لا سيا في الامور الالهية ـ بحيث يُعد ادراكاً قطعياً لا شكّ فيه.

ويعتقد الطوسي ان الفلاسفة يزعمون انهم يدركون الحقائق الالهية بشكل قاطع، في حين يعجزون عن ادراك ما هو أمام اعينهم. والدليل على ذلك ـ من وجهة نظره ـ اختلافهم في حقيقة الجسم، وظهور وجهات نظر عديدة بهذا الشأن. وينطبق هذا الامر على حقيقة النفس ايضاً، حيث لم يفلح الحكماء في

---

(١) علاء الدين الطوسي، تهافت الفلاسفة، ص ٦٢.

(٢) المصدر السابق، ص ٥٩.

الوصول الى اتفاق في وجهات النظر على هذا الصعيد. ويتساءل الطوسي: اذا كان الانسان عاجزاً عن ادراك حقيقة ذاته وكنهها عن طريق العقل، فكيف يمكنه الوقوف على اسرار احوال الصانع وعظمة البارئ؟ كما اشار خلال ذلك الى نقطة مهمة اتخذ منها حجةً على كلامه وهي ان الوهم في الالهيات، يزاحم العقل باستمرار وطالما يقع العقل في الخطأ بسبب هذا الوهم. ولهذا من الصعب جداً التمييز بين احكام العقل وأحكام الوهم. والطريق الوحيد للتخلص من هذا الخطأ والخلط، هو الرجوع الى احكام الله والتمسك بها، لأن من يلقِ بنفسه في لجج البحر بدون سفينة، فلا بد أن يغرق.

وضمن انتقاده لطريق الفلاسفة، واعتباره العقل عاجزاً عن ادراك الحقائق الالهية، نسب الى ارسطو قولاً جديراً بالملاحظة دون أن يقدم دليلاً يثبت صدوره عنه، جاء فيه: ليس في الالهيات طريق يوصل الى اليقين، بل الغاية القصوى فيها، نيل ما هو أفضل فقط. وسعى الطوسي من خلال اسناد هذا القول لأرسطو، الاشادة بهذا الفيلسوف الكبير الى حد ما.

ولسنا بصدد بحث ماهية بحوث كتاب علاء الدين الطوسي، حيث ان ذلك يحتاج الى تأليف العديد من الكتب، سيما اذا اردنا مناقشتها واخضاعها للدراسة. إلّا ان بامكاننا الوقوف على بعض آرائه الاساسية من خلال بعض الاشارات القصيرة الى بعض مواقفه التي اتخذها ازاء الفلاسفة. لقد ارتكب خطأ حينما قاس العقل بسائر القوى النفسية، وذهب الى عدم قدرة العقل على ادراك كافة الحقائق لأن الباصرة عاجزة عن مشاهدة كافة المرئيات. ويعود خطأه الى اعتماده على القياس مع الفارق. فالباصرة ـ ومثل سائر القوى الحسية ـ مشروطة بسلسلة من الشرائط التي اذا لم تتحقق، لم يتحقق عمل تلك القوة الحسية أيضاً. في حين ان العقل ليس قوة حسية وغير مشروط بالشرائط الحسية. ورغم انه هو الآخر مشروط بمجموعة من الشرائط في ادراك الحقائق، إلّا انها تقع ضمن دائرة اختيار الانسان. ومن يحافظ على شرائط ادراك العقل، يتمكن من الوصول الى الحقائق.

ولا بد من الاشارة الى نقطة مهمة، لم يلتفت اليها علاء الدين الطوسي وأضرابه. وتلك النقطة هي ان الفلاسفة المسلمين، لم يضعوا العقل في مواجهة الوحي، ادراكاً منهم بأن ما يقع في دائرة الوحي والشهود، خارج عن متناول العقل الاستدلالي. ويؤمن هؤلاء بأن ما يُبلَّغ الينا عن طريق الوحي وبواسطة الانبياء، يمكن أن يكون معقولاً، ولا بد للعقل من السعي لادراكه. بعبارة اخرى: معقولية ما يصل الينا عن طريق الوحي، لا تعني وقوف العقل بوجه الوحي. وقد اشتبه الامر في هذه القضية على كثير من المتكلمين وأهل الشريعة، فتصوروا ان الفلاسفة يعارضون الوحي.

وكفّر علاء الدين الطوسي الحكماء في ثلاث مسائل ولم يكفرهم في المسائل المتبقية، بالضبط كما فعل الغزالي. وقال: رغم ان نظر الفلاسفة في عينية الصفات مع الذات، يستلزم نفي صفات الله، لكن لما كانت أدلة اثبات الصفات في الشريعة قابلة للتأويل، فلا يُحكم على الفلاسفة بالكفر في هذا الشأن[1]. والحقيقة هي ان ما أورده الطوسي هنا، لا يتّسم بالرصانة والصلابة، مثل كلام الغزالي. فأدلة اثبات صفات الله في الشريعة، تتّسم بنفس القدر من القوة والاعتبار الذي تتّسم به أدلة الحدوث. واذا كانت ادلة اثبات صفات الحق قابلة للتأويل في الشريعة، كانت ادلة حدوث العالم قابلة للتأويل ايضاً. وقد طوى الحكماء المسلمون هذا الطريق وفسّروا معنى حدوث العالم، بالحدوث الذاتي. وكلام الطوسي والغزالي ـ على اي حال ـ في مجال التباين بين المسائل الثلاث والمسائل السبع عشرة، كلام هش لا أساس له، ولا يمكن ان نجد له دليلاً معتبراً.

وكتاب «تهافت الفلاسفة»[2] لمصلح الدين، لا يختلف إلّا قليلاً جداً عن كتابي علاء الدين الطوسي وأبي حامد الغزالي. وقد اشتهر هذا الرجل في زمانه بالعلم

---

(١) المصدر السابق، ص ٧١.

(٢) ورد هذا الكتاب في حواشي «تهافت الفلاسفة» للغزالي و«تهافت التهافت» لابن رشد، الطبعة الحجرية.

والفضيلة. ورغم انه كان يعد السيد الشريف الجرجاني استاذه، إلّا انه انتقد آراءه في بعض القضايا. وتعود جل شهرته لكتاب «تهافت الفلاسفة». وفضلاً عن هذا الكتاب، كتب حواشي على كتابي شرح المواقف وشرح المطالع، لم تُطبع حتى اليوم. وقيل ان ابن المؤيد حينما التقى بالعلامة المحقق الدواني، سأله الدواني: ما هي الهدية التي جئت بها الينا؟ فأجابه: هديتي، كتاب تهافت الفلاسفة لمصلح الدين. وبعد أن طالع الدواني الكتاب، أثنى عليه لأنه وفّر عليه عناء تأليف كتاب كهذا. وقال بأنه لو الف كتاباً مثله لكان بنفس المستوى[1].

(١) كشف الظنون، ص ٥١٣، نقلاً عن فهرس اعلام تهافت الفلاسفة للطوسي.

تهافت التهافت والدفاع عن الفلسفة

أشرنا سابقاً الى تأليف كتب اخرى تحمل عنوان «تهافت الفلاسفة» بعد كتاب الغزالي بقرون على يد بعض المفكرين المسلمين. وهذا يعكس مدى التأثير الذي خلّفه كتاب الغزالي على سائر أرجاء العالم الاسلامي. غير ان العداء الذي أبداه الغزالي نحو الفلاسفة ومعارضته الشديدة لكبار الشخصيات الفكرية، لم يظلا بدون جواب. فانبرى بعد ما يقل عن قرن من الزمن مفكر من المغرب الاسلامي للدفاع عن الفلسفة، يدعى ابن رشد، من خلال كتابه «تهافت التهافت». ويبدو ان المؤلف أراد بهذا الاسم ان يلصق بالغزالي عين الشيء الذي لصقه بالفلاسفة. فاذا كان الغزالي قد عدّ كلام الفلاسفة هذياناً وتناقضاً، عدّ ابن رشد هو الآخر كلام الغزالي هذياناً وتناقضاً. ورغم المعارضة التي أبداها ابن رشد للغزالي في هذا الكتاب، إلّا انه عارض ابن سينا أيضاً، ووصف كلامه في بعض الاحيان مخالفاً للواقع وبعيداً عما كان يرمي اليه ارسطو. ويمكن القول ان ابن رشد سعى من خلال هذا الكتاب أن يضرب عصفورين بحجر واحد: فقد أدان الغزالي من جهة، واشتبك مع ابن سينا من جهة اخرى. ويرى ان ابن سينا والفارابي لم يفهما مقصود أرسطو على حقيقته في بعض المواضع، ولا اعتبار لكلام من يتحدث خلافاً لكلام أرسطو.

وكان ابن رشد يبدي اعجابه بأرسطو ويعتقد بأنه اعظم فيلسوف ظهر في العالم، ولا يمكن العثور على شيء باطل بين آرائه. وكان مغرماً بفلسفته الى درجة بحيث بات يعتقد ان هذا الفيلسوف اليوناني، مظهر كامل للعقل البشري، وليس في مقدور احد ان يرى أفضل منه وأسمى. كما يرى بأن المفكرين الذين اعقبوا أرسطو قد عانوا كثيراً وتحملوا الصعاب والمشاق من أجل كشف الامور التي اكتشفها ارسطو بسهولة. ويذهب الى ان كافة الشكوك التي تحوم حول افكار ارسطو والاعتراضات الموجهة اليها، لا تلبث ان تتلاشى بشكل تدريجي، حيث ان ارسطو انسان شاءت الارادة الالهية ان تتجلى فيه نهاية القدرة البشرية في الاقتراب من العقل الكلي. اي ان ابن رشد كان ينظر الى ارسطو وكأنه الصورة الأسمى التي تَمثّل فيها العقل الانساني، وكان ذلك، وراء تسميته بالفيلسوف الالهي.

وأبدى ابن رشد تعصباً بالغاً نحو منطق ارسطو، وقال بأن السعادة لا تتحقق لأحد بدونه. كما أبدى أسفه لعدم اطلاع افلاطون وسقراط على المنطق، في حين تعتمد سعادة المرء على درجة معرفته بالمنطق. ونظر الى ايساغوجي «فرفوريوس» بعين النقد وقال بأنه ليس مهماً، وبالامكان الاستغناء عنه. بينما عد كتاب الخطابة وكتاب الشعر جزءين من منطق ارسطو. ورحب بالتراجيديا وذمّ الكوميديا. ولديه اعتقاد بأن المنطق يمهّد الطريق للمعارف كي نسمو من الجزء المحسوس الى الحقيقة العقلية المجردة، إلّا ان عامة الناس متعلقة بالحس دائماً وتغوص في الضلال. ويرى ان الحقيقة، موجودة. واذا عجزنا عن الاقتراب منها، فلا فائدة من الشوق الكامن في قلوبنا. ويذهب الى القول بأنه قد عرف الحقيقة في أشياء كثيرة، بل وهناك تصور من انه قد استطاع ادراك الحقيقة المطلقة، وعدم اكتفائه ببحثها ومناقشتها[١]. ويفكر ابن رشد عكس تفكير الفيلسوف الالماني لسينغ الذي يذهب الى ان تفوق الانسان ليس في نيله للحقيقة، وانما في الجهود

(١) تاريخ الفلاسفة في الاسلام، ترجمة ابو ريد، ص ٣٩٥.

التي يبذلها من أجل الوصول اليها. اي أن ملكات الانسان وقابلياته لا تنمو من خلال امتلاك الحقيقة، وانما يكمن نمو الانسان، في البحث عن الحقيقة. اي أن اطّراد تكامل الانسان يعتمد على الجهود والمساعي التي يبذلها، لأنه حينما يمتلك الشيء ويستحوذ عليه، ينزع من بعده نحو الغرور والركود والكسل[1]. وابن رشد ـ على أي حال ـ كان يبحث عن الحقيقة في آثار ارسطو، ويؤمن بأن ارسطو حينما يتكلم، لم يكن هو الذي يتكلم، بل العقل، ولا يجب اضافة شيء الى كلام العقل.

لكن ما العمل، حينما يبدو الكثير من أقوال ارسطو متعارضاً مع العقائد الدينية للناس؟ ولم يسمح الاستياء الشديد والمعارضة العنيفة التي أبداها العلماء المسلمون نحو أرسطو، لابن رشد ان يتجاهل هذا السؤال. هذا فضلاً عن انه كان فقيهاً ويعلم بضرورة ايجاد حل للتعارض بين الفلسفة والدين في الحالات التي يكشف فيها هذا التعارض عن نفسه. ومن هنا انبرى لتأليف كتاب «فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال». وله كتاب آخر في هذا المجال يدعى «الكشف عن مناهج الادلة في عقائد الملة» ايضاً.

ويتساءل ابن رشد في بداية كتاب «فصل المقال» هل ان النظر في الفلسفة وعلوم المنطق مباح من وجهة نظر الشريعة، أم حرام، أم واجب، أم مستحب؟ ولا شك في ان اي عمل من الاعمال التي يمارسها الانسان، محكوم بأحد الاحكام الالهية الخمسة، ولا يخرج عن دائرة هذه الاحكام. والجدير بالذكر انه لم يطرح الحكم الخامس وهو حكم المكروه. وحاول ابن رشد ان يجيب بنفسه على السؤال الذي طرحه وخلاصة اجابته هي اذا كان النظر في الفلسفة يعني أن يتأمل الانسان في الموجودات ويلاحظها من حيث دلالتها على الصانع الحكيم، فلا بد من القول بأن ما يُدعى بالفلسفة هو إما واجب أو مستحب شرعياً، لأن النظر في الموجودات والتأمل فيها، أمر اكدت عليه الشريعة الاسلامية. وهناك الكثير من

---

(١) ديبور، تاريخ الفلاسفة، ص ٢٠٥.

الآيات القرآنية التي تدعو الانسان الى التأمل والتفكر والنظر في الموجودات مثل الآية الكريمة ﴿فاعتبروا يا اولي الابصار﴾[١].

ويؤمن ابن رشد بأن هذه الآية تدل بشكل صريح على وجوب استخدام القياس العقلي أو القياس العقلي والشرعي. واذا أوجبت الشريعة الاسلامية النظر في الموجودات والتأمل العقلي فيها، واذا كان اعتبار الموجودات من وجهة نظر العقل ليس سوى استنباط المجهول من المعلوم، فلا بد من القول بأن النظر على نحو القياس العقلي، واجب ايضاً. ومن الواضح ان هذا النوع من النظر في الموجودات والذي تحثّ الشريعة عليه، يُعد من أكمل أنواع النظر، وهو نفسه الذي يعبَّر عنه بـ«البرهان». وعلى صعيد آخر، نحن نعلم عن وضوح ان معرفة وجود الله وسائر الموجودات، أمر واجب في الشريعة الاسلامية. ومن اراد معرفة الله وسائر الكائنات، فلا بد ان تكون لديه معرفة بأنواع البراهين وشروطها ايضاً. وهناك قضية مسلّم بها وهي ان الانسان اذا ما اراد ان يميز البرهان عن غير البرهان، فلا بد له من تعلم أجزاء القياس ومقدماته، وتعلم هذه الامور، هو عين ما يبحثه أهل المنطق.

ويقول ابن رشد: مثلما يفهم الفقيه من صدور الامر بالتفقه ان عليه تعلّم مقاييس الفقه، كذلك يفهم العارف والحكيم من صدور الامر بالنظر في الموجودات ان عليه تعلم القياس العقلي وأنواعه، ويميز شرائط انتاج البرهان عن غيرها.

وخلاصة حديث ابن رشد من استدلاله بالآية الكريمة أعلاه: وأوصت الشريعة بالنظر في الموجودات وأخذ العبرة من الامور. وهو أمر لا يتحقق بلا تأمل وبدون استنباط المجهول من المعلوم. كما ان استنباط المجهول من المعلوم لا يتحقق بدون معرفة القياس وأجزائه ومقدماته. ولهذا يجب تعلّم القياس وواجباته.

---

(١) الحشر، ٢.

وقد يُقال هنا ان النظر في الامور على اساس القياس العقلي، يُعد نوعاً من البدعة، لأن مثل هذا القياس لم يُطرح بين الصحابة في صدر الاسلام. وللاجابة على هذا الاشكال لا بد من القول بأن العمل على أساس القياس الفقهي، لم يكن هو الآخر مطروحاً في صدر الاسلام، ولم يتحدث عنه أحد.. وبُدئ العمل به بين الفقهاء، بعد صدر الاسلام لظهور الحاجة اليه، ولم يقل أحد ببدعته. واذا كان هذا الكلام صحيحاً على صعيد القياس الفقهي، فهو صحيح ايضاً على صعيد القياس العقلي. وتكشف مراجعة تاريخ الثقافة الاسلامية عن اعتراف الكثير من المسلمين بالقياس العقلي واستدلالهم على أساسه. ولم تنكره سوى فئة صغيرة تدعى بـ«الحشوية»، التي جمدت على النصوص وحجبت نفسها بحجابه. وعلى ضوء ما تم ذكره يمكن القول: مثلما ان العمل على أساس القياس الفقهي، كان جائزاً عند الكثير من المسلمين بل وواجباً ايضاً، يُعد القياس العقلي واجباً أيضاً وأساساً لافضل انواع الاستدلال. ويرى ابن رشد ايضاً لو عُدّ القياس العقلي لازماً، فلا بد ان نبحث فيه ونفيد من علم القدماء وبراعتهم في هذا المجال. ودليله في ذلك هو ان الانسان لا يستطيع عادةً في بداية الامر أن يحيط بما هو موجود في علم من العلوم، وهذا ما يُملي عليه ضرورة تعلم علوم الاوائل، والاهتمام بما قاله القدماء في الفلسفة والمنطق، سواء اشتركوا معنا في الملة والمذهب أم لم يشتركوا.

وربما يقال هنا: ان بعض من تعلموا علوم الاوائل، وأصغوا لكلام الفلاسفة، ضلّوا في نهاية المطاف وانحرفوا عن طريق الاسلام المستقيم. ويرد ابن رشد على مثل هذا الكلام بأن ضلال هؤلاء، ناشئ عن عوامل مختلفة ولا صلة له بتعلم هذه العلوم. فقد يكون ناشئاً عن نقص في فطرتهم وطبيعتهم، أو عن عدم رعايتهم للترتيب الصحيح للنظر في الامور ومقدمات البرهان، أو عن تغلب شهوات الشخص على وجوده، أو حرمانه من المعلم الحاذق الذي بامكانه ارشاده وهدايته. وقد تجتمع عدة عوامل في آن واحد. غير انها جميعاً تطرأ للانسان بالعرض لا بالذات. ومن هنا يؤكد ان الشيء النافع بالذات للانسان، لا

يجب أن يُسلب منه بواسطة أمر بالعرض. ويرى أن منع الاشخاص عن تعلم المنطق، شبيه بمنعهم عن شرب الماء الزلال، بحجة ان البعض قد ماتوا بعد شربه[1].

وبعد هذه المقدمات، يستعرض ابن رشد قضية أحدثت زوبعة في تاريخ الفلسفة، وأثارت ضجيجاً في اوربا المسيحية.

فهو يقول ان الشريعة الاسلامية، حقّ. وهي تدعو الانسان الى السعادة والتي هي في الاسلام عبارة عن معرفة وجود الخالق ومخلوقاته. إلّا ان هذه المعرفة تحصل في كل فرد بما تقتضيه جبلّته. والدليل على ذلك، اختلاف طبائع الناس في التصديق بالحقيقة. ويصدق البعض بالحقيقة عن طريق البرهان والاستدلال، في حين يصدق بها البعض الآخر عن طريق الكلام الجدلي. وهناك فريق ثالث يُقبِل على الكلام الخطابي بهدف التصديق بها.

ويؤمن بتحقق التصديق بالحقيقة عند الناس كافة، نظراً لدعوة الاسلام الناس الى الحقيقة عبر تلك الطرق الثلاثة، ولا يتحقق في اولئك الذين يعارضون عن عناد وضغينة. ويستدل على قوله هذا بالآية الكريمة: ﴿ادعُ الى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي أحسن﴾[2].

وفسّر ابن رشد «الحكمة» في الآية الكريمة بـ«الفلسفة»، و«الموعظة» بالكلمات الخطابية، و«الجدل» باسلوب الجدل. وتناول أيضاً قضية مهمة جداً تتمثل في أن البرهان الصحيح لا يمكن ان يتعارض مع ما جاء في الشرع، لأن الشريعة الاسلامية شريعة حقّة وتدعو الى الحق عن طريق البرهان. وما هو حقّ لا يمكن ان يتعارض مع الحق، وانما يتفق معه دائماً، ويُعد شاهداً عليه.

والكلام الآخر لابن رشد يدور حول ما يُقام البرهان عليه، فاذا صمتت الشريعة بشأنه، فلا يقع أي تعارض، واذا لم تصمت، فلا يخرج الامر عن

(١) راجع فصل المقال، ص ٣١ ـ ٣٤.
(٢) النحل، ١٢٥.

حالتين: إما توافق ما جاء في الشرع مع مؤدّى البرهان، ولا يقع أي تعارض في هذه الحالة، أو تعارض ما جاء في ظاهر الشرع مع مؤدّى البرهان، ولا بـد في هذه الحالة من تأويل ظاهر الشرع. ويؤكد بعد ذلك على ان المسلمين يجـمعون على عدم وجوب حمل كافة ألفاظ الشرع على ظاهرها، فضلاً عن إجماعهم ايضاً على عدم إمكان تأويل كافة هذه الالفاظ، وحملها على خلاف ظاهرها. وعـلى هذا الاساس يثار السؤال التالي: ما هي الظواهر القابلة للـتأويل اذاً ومـا هـي الظواهر غير القابلة؟ وهناك اختلاف على هذا الصعيد. فالاشاعرة يؤولون آية «الاستواء» وحديث «نزول جبرئيل بصورة دحية الكـلبي»، في حـين يحـملها الحنابلة على ظاهر المعنى، ويعارضون أي نوع من انواع التأويل.

ولا بد من الانتباه هنا الى قضية اساسية وهي عدم تجويز ابن رشد التأويل للجمهور، ويعتقد ان الذين يجيزونه للجمهور، يوجهون ضربة للتأويل من جهة، ويجرون الجمهور الى الفساد من جهة اخرى. وعلى هذا الاساس، يقسم الناس الى ثلاثة انواع:

١ ـ الجمهور، وليسوا من أهل التأويل ابداً، ولا يمكـن التـحدث مـعهم إلّا بشكل خطابي، لانهم يقبلون الخطابة ويصدقون مضمون الكلمات الخطابية.

٢ ـ أهل الجدل بحسب الطبيعة أو العادة، ويهتمون بالكلام الجدلي، ولديهم نوع من التأويل الجدلي.

٣ ـ أهل البرهان بحسب الطبيعة والصناعة، ويولون أهمية كبيرة للاستدلال، ويختص بهم التأويل اليقيني الذي لا يجب الإفصاح عنه حتى لأهل الجدل. ومن يطرح تأويل اهل البرهان لغير اهله، يدفع بـنفسه ومخـاطبيه الى وادي الكـفر والضلال، لأن من يطرح التأويل لغير أهل التأويل، انما يـريد إبـطال الظـاهر، وإثبات المعنى المؤول. إلّا ان الظاهر حينما يبطل في نظر أهل الظاهر ولم يثبت مفاد المعنى المؤول، سينجر السامع الى وادي الكفر اذا كان الامر المؤول، من اصـول الشريعة. ومن هنا يجب على اهل التأويل ان لا يفضوا بتأويلاتهم الى الجمهور.

بل لا يجب ان يكتبوها حتى في الكتب لئلا تقع بين يدي أهل الجدل أو أهل الخطابة عن طريق الصدفة.

وينحي ابن رشد باللائمة على الغزالي لارتكابه للخطأ أعلاه وطرحه لبعض التأويلات في آثاره لعامة الناس: «فالتأويلات ليس ينبغي ان يصرح بها للجمهور ولا ان تثبت في الكتب الخطابية أو الجدلية كما صنع ذلك ابو حامد»[١]. ويبدو أن ابن رشد قد ثأر ـ كفيلسوف ـ بهذا الكلام من الغزالي. واذا كان الغزالي قد كفّر الفلاسفة في بعض المسائل، فقد كفّره ابن رشد بدوره لتصريحه بالتأويلات للجمهور. غير ان هناك حقيقة لا ينبغي تجاهلها وهي ان آراء ابن رشد هذه قد خلّفت الكثير من الوقائع والاحداث، ولم يتعرض وحده فيها الى التهمة والتكفير، وانما تعرض ايضاً الكثير من أتباعه من المسلمين وحتى المسيحيين في اوربا. فحينما جزّأ الناس الى أجزاء، وعدّ التصديق الديني لدى كل جزء يختلف عن التصديق الديني لدى الجزء الآخر، فلا بد أن ينبري الآخرون لتفسير كلامه.

ومن التفاسير الشائعة في هذا المضمار، انه يؤمن بالحقيقة المزدوجة أو الحقيقة المضاعفة. وهذا يعني ان دين الفلاسفة، يختلف عن دين عامة الناس، على اعتبار ان الفلاسفة يحق لهم تأويل الآيات القرآنية لانهم يدركون حقيقة المقاصد القرآنية بنور الحقيقة العليا. ومن الطبيعي انهم لا يصرحون بما يدركونه لعامة الناس، بالمقدار الذي بامكانهم أن يفهموه. ومن الواضح ان هذه الفكرة لم ترق للمتكلمين وأهل الشريعة، لأن هؤلاء يؤمنون بوحدة الاسلام، ونزول أحكامه متساوية الى الناس كافة. فالفيلسوف والمفكر الفرنسي الشهير اتين جيلسون يقول: مع ما لدي من احترام للاخلاص الكامل الذي كان عليه ابن رشد في نواياه، لكن من الصعب عليّ أن اتصور انه يستطيع ان يكسب نظر المتكلمين من خلال اتخاذه مثل هذا النهج. ولا يسر المتكلمون ان يسمعوا تقدم الفلسفة على الوحي، وهؤلاء ليس بامكانهم بالنهاية ان يكونوا فلاسفة.

---

(١) فصل المقال، ص ٥٣.

لقد جرّبنا جميعاً هذه التجربة المرة وهي قيام بعض الفلاسفة بالوعظ، في حين يود الوعّاظ ان يأتوا بالدليل والبرهان. وكان ابن رشد على علم بهذه الحقيقة، لأنه وبعد ذكره لسبب تفوق الفلاسفة على الآخرين، يؤكد عليهم ضرورة الاحتفاظ بهذه الحقيقة لانفسهم، وعدم تعليمها لعامة الناس، وعدم الدفاع عنها امام المتكلمين. وعلى تلك الفئة السعيدة التي وهبها الله هذه الذهنية الفلسفية، الاكتفاء بأنها الفئة الوحيدة التي تمتلك الحقيقة العقلية. ومن هنا لا بد للفلاسفة ان يبحثوا مثل هذه القضايا فيما بينهم فقط، وأن يسجلوا ما يحققونه من نتائج في كتبهم العلمية فحسب، كي يبقى شأنهم العلمي محفوظاً امام ما لدى عامة الناس من استقصاء وتفحص. وعليهم أن لا يقوضوا هدوءهم وسكون خاطرهم بالبراهين التي تفوق طاقتهم. وتتحول الفلسفة بهذا النمط من الفهم، الى علم باطني وسري الى درجة انها دفعت ابن رشد للتساؤل: هل يعد منع الجمهور رسمياً عن استخدام الكتب الفلسفية، عملاً عقلائياً؟ والحقيقة ليس هناك تساؤل أكثر عقلانية من هذا التساؤل الذي انقدح في ذهن شخصية تهدف الى إقامة سلام دائم بين الفلاسفة والمتكلمين.

والموقف العقائدي لابن رشد، في غاية التعقيد، وفيه مواضيع تفوق ما يظهر للعين. وهي تبدو في الوهلة الاولى شبيهة بهجمة شديدة على الدين، لا سيما من وجهة نظر المتكلمين، غير انها ذات غموض اكبر، من وجهة نظر ابن رشد نفسه. وهو لم يتصور الدين كأمر قريب من الحقيقة الفلسفية، وانما الدين ـ عنده ـ ذو اعتبار اكبر من هذا، ولديه مهمة اجتماعية معينة ليس في مقدور الفلسفة أن تنهض بها. وهذا هو بالضبط المعنى الذي تشير اليه اجزاء من آثاره التي اثنى فيها على القرآن باعتباره معجزة حقاً، ولا معنى ان لا نحمل كلامه هذا محمل الجد. وكلما تعاظم إيمانه بالتفوق المطلق للمعرفة الفلسفية، كلما زاد هذا الكتاب من حيرته. فهو كتاب غير فلسفي ولا يمت الى الفلسفة بصلة، إلّا ان بامكانه ان يعمل ـ وأكثر من الفلسفة بكثير ـ على تحويل المتحللين خلقياً الى اناس من اهل الاخلاق

والادب. ومن اجل ان يعير ابن رشد اهتماماً لهذه المعجزة، كان مجبراً ان يضع مكاناً بين آرائه للحديث عن صحة حقيقة وجود الانبياء، لأن الانبياء هم وحدهم القادرون على صنع المعاجز، والتي يمكن ان تكون فعلاً، ويمكن ان تكون علماً. فانفلاق البحر، معجزة فعلية، وليست دليلاً لاثبات النبوة. غير ان المعجزة العلمية ـ مثل نزول القرآن وبلاغته ـ تعد دليلاً قاطعاً على ثبوت النبوة. وكان ابن رشد يؤمن بأن الحقيقة الفلسفية، حقيقة مطلقة، وينظر الى التفاسير الكلامية للفلسفة على انها نوع من تلقّي العامة. ومن الواضح كان من الصعب على موقف ابن رشد ان يستمر في الحضارة الاسلامية. وكان استمراره غير ممكن ايضاً لتلامذته الغربيين في القرن الثالث عشر، لأن استاذ الفلسفة في جامعة باريس في هذا القرن، لم يكن مجازاً بتعليم مادة دراسية في كلية الآداب كمادة حقيقية، في حين يدرّس سائر زملائه في نفس الكلية مادة اخرى تتعارض تماماً معها.

فالحقيقة المطلقة في النظام الكنيسي، يجب أن تقوم على الالهيات، ولهذا السبب سعى أنصار ابن رشد في اوربا الى عرض افكاره بحيث تبدو وكأنها تتفق مع تعاليم الكنيسة. وأدى هذا العمل الى ظهور اسرة معنوية جديدة عُرفت بـ«الرشديين الاوربيين». ووصل الامر بهذه الفئة آخر المطاف كي تقول بتعارض النتائج المستحصلة من التأملات الفلسفية، مع تعاليم الوحي. ولهذا لا بد من اعتبارها نتائج ضرورية للتأملات الفلسفية. وتعتقد أيضاً أنها وانطلاقاً من كونها مسيحية، فلا بد لها ان تؤمن في نفس الوقت بصحة كل ما يقوله الوحي في هذا المجال. ولهذا لا يمكن أن يطرأ تناقض بين الفلسفة وعلم الكلام، أو بين الوحي والعقل. وسميت النظرية الاولى لهذه الاسرة أو الفئة بنظرية «الحقيقة المزدوجة». ويقول جيلسون: اذا كانت هذه التسمية مقبولة فلسفياً، الا انها غير صحيحة تاريخياً، لأنني لم أجد حتى اليوم فيلسوفاً من القرون الوسطى يعترف بهذه النظرية. ويؤكد ان الجمع بين الايمان الاعمى بالالهيات وقبول التشكيك في الفلسفة، ليس بالحدث غير المتداول في تاريخ الفكر البشري. ويبدو ان صوت

احد اولئك الذين لديهم ذهن متألف من هذين الشقين، كان يصل الى الاسماع: كل ما يمكن للفلسفة أن تقوله حول الله، والانسان، والتقدير، هو هذا فحسب. وهو ليس بالشيء الكثير، لكن يمكن البرهنة عليه على الاقل، ولا يمكن إجبار الفيلسوف على تغيير قوله. غير ان الله قد تكلم أيضاً، ونحن نعلم ان ما يبدو ضرورياً في ظل نور عقلنا المحدود، لا يلزم ان يكون حقيقياً. ومن هنا، فالفلسفة تعني العلم بشيء من الممكن أن يقبله الانسان كحقيقة، فيما لو لم يعرض الوحي الالهي، الحقيقة المطلقة عليه. وكان هناك الكثير من هؤلاء الافراد في جامعة باريس خلال القرن الثالث عشر. وليس هناك مبرر كي نتصور أشخاصاً مثل سيغر وبويثيوس ـ اللذين يعدّان من اتباع ابن رشد فلسفياً ـ لا يمتلكون الاخلاص في الاعتقاد الديني. وهذا لا يمنع من وجود اشخاص آخرين يقلدون ابن رشد، يؤمنون بالفلسفة ولا يؤمنون بالدين[1].

ونفهم مما سبق ان دفاع ابن رشد عن الفلاسفة وقَصْر حق التأويل عليهم، قد دفع بالبعض الى أن ينسب اليه القول بالحقيقة المزدوجة. وتحدث مقلدوه الاوربيون كثيراً على صعيد الحقيقة المزدوجة. غير ان الذي يبعث على التعجب هو إنكار الباحث الفرنسي الكبير جيلسون لهذه الحقيقة والتشكيك في صحتها التاريخية. ورغم انه لم يُشْكل على القول بالحقيقة المزدوجة من زاوية فلسفية، إلّا انه انكر تأريخيتها. والحقيقة هي ان مَن لا يؤمن بالاشتراك المعنوي للوجود، ولا يعترف بالمراتب الطولية للوجود في عين الوحدة، فلا سبيل أمامه لتفسير كلام ابن رشد في الدفاع عن الفلاسفة، سوى انه قول بالحقيقة المزدوجة. لأن من ينكر الاشتراك المعنوي للوجود، ليس بامكانه أن يعدّ الظاهر والباطن مرحلتين لحقيقة واحدة. وحينما لا يمكن عدّ الظاهر والباطن مرحلتين لحقيقة واحدة، فلا بد أن يتباين الظاهر عن الباطن وتأليف حقيقتين مختلفتين، وهو ما يمكن ان نعبّر عنه بالحقيقة المزدوجة.

---

(١) العقل والوحي في القرون الوسطى، ص ٣٦ ـ ٤١.

ويبدو ان مقلدي ابن رشد الاوربيين ونظراً لعدم ايمانهم بالاشتراك المعنوي للوجود والتشكيك في مراتب الوجود، فقد وجدوا أنفسهم مجبرين على تفسير نظرية ابن رشد في الدفاع عن الفلسفة، بالحقيقة المزدوجة. ولا بد من الاعتراف بأن هذا التفسير لم يبتعد عن الحقيقة كثيراً. فهناك من القضايا التي عرضها ابن رشد في آثاره ما يشير الى عدم أخذه بالاشتراك المعنوي والتشكيك في مراتب الوجود، ومنها رأيه في التباين بين علم البارئ تعالى بالموجودات وعلم الانسان. فهو يعتقد من خلال الرد على رأي الغزالي والدفاع عن الفلاسفة بأن علم الله بالموجودات يختلف كلياً عن علم الانسان بالموجودات، لأن وجود الموجودات يُعد علة علم الانسان وسببه، في حين تختلف القضية تماماً بالنسبة للعلم الالهي الذي يُعد سبب الموجودات. كما يعتبر ابن رشد قياس علم الله بعلم الانسان، من نوع قياس الغائب بالشاهد، وهو قياس يفتقد الاعتبار تماماً[1].

وقد يقال بأن الاعتقاد بوجود تباين بين علم الله وعلم الانسان، لا يستلزم نفي الاعتقاد بالظاهر والباطن! وللاجابة نقول ان الظاهر والباطن لا يتباين احدهما عن الآخر ابداً، لأن الظاهر هو ظهور الباطن، والباطن هو بطون الظاهر، في حين ان الامرين المتباينين لا يحكي احدهما عن الآخر، ولا يمكن ان يكون كل منهما دليلاً على الثاني.

---

(١) فصل المقال، ص ٦١.

موقف ابن رشد من المتكلمين

لم يدن ابن رشد في دفاعه عن الفلسفة ابا حامد الغزالي فقط، بل عدّ مختلف الفرق الكلامية وأصحابها، من أهل الضلال ايضاً، حين استعراضه لهذه الفرق. ورغم انه اشتبك بشكل مباشر مع آراء الغزالي وأفكاره، في كتاب تهافت التهافت، واعلن عن رفضه لهذه الافكار، إلّا انه انبرى لمعارضة المتكلمين قاطبةً وانتقاد آرائهم في كتابيه الآخرين المهمين. ويؤمن ابن رشد بانطباق الحكمة مع الدين، وتأكيد الشريعة على تعلم الحكمة، إلّا ان الشريعة على قسمين: الشريعة الظاهرة، والشريعة المؤولة. وتختص الشريعة الثانية بالعلماء وأهل التأويل، في حين تلزم الشريعة الاولى للجمهور وعامة الناس. فمن الضروري للجمهور أن يحملوا الشريعة على الظاهر ويتجنّبوا اي نوع من انواع التأويل. كما لا يجوز للعلماء وأهل التأويل ان يكشفوا للناس ما أدركوه عن طريق التأويل. ويستشهد ابن رشد بكلمة للامام علي عليه السلام تقول «خاطبوا الناس على قدر عقولهم»، ثم يتساءل هل تودون ان يكذّب سامعوكم بالله والرسول؟ ويريد ابن رشد ان ظاهر الشريعة يجب ان يُفهم كما نزل، وان لا يُثار الاضطراب والشك في قلوب الناس وأذهانهم من خلال التأويلات الجدلية للمتكلمين. ويتحدث عن ظهور الفرق في العالم الاسلامي وكيف أخذت كل فرقة منها تقصر فهم الشريعة على نفسها،

وتُخرج سائر المسلمين عن دائرة الاسلام. ويشير الى تلك الفرق السائدة في عصره وهي: الاشعرية، والمعتزلة، والباطنية، والحشوية، ويقول بأن لكل فرقة من هذه الفرق الاربع رأياً بالله، تحمل من خلاله الفاظ الشريعة على المعنى الذي تراه، فيداخلها تصور بأن ما تقوله هو حقيقة الدين ولا غير، وعلى الناس قبوله. في حين لو خضعت آراء هذه الفرق وافكارها للدراسة الصحيحة، ولو حصل التأمل الضروري في الهدف الاساس للشرع، لاتضح ان ما تقوله هذه الفرق، ليس سوى بدعة وتأويل لا أساس له.

ويتحدث ابن رشد عن هذه الفرق الاربع بشيء من الايجاز، فيقول في الفرقة الحشوية انها تؤمن بأن الطريق الوحيد لمعرفة الله هو السمع الذي يقبل النقل، في حين يعجز العقل عن ذلك. ويصف ابن رشد هذه الفرقة بالضلال ويقول بأنها لم تدرك الطريق الذي رسمه صاحب الشريعة للناس، حيث دعت آيات قرآنية كثيرة الناس الى الايمان بوجود الله عن طريق التعقل والتفكر، وليس هناك شك في هذه الآيات. ويطرح ابن رشد تساؤلاً فيقول قد يقال اذا كنا بحاجة الى العقل والاستدلال لاثبات وجود الله، لما كان الرسول قد دعا الناس الى الله، إلّا اذا كان قد علّمهم من قبل طريق الاستدلال. ويرد على مثل هذا التساؤل بأن الكثير من اولئك الذين دعاهم الرسول الى الله، كانوا يؤمنون عقلياً بوجود الخالق المتعال. وليس هناك تعارض ايضاً بين دعوة الرسول وبين الادراك العقلي. ولو وُجِد من لا يستطيع الايمان بوجود الله لضعف ادراكه وفكره، فلا مناص له من الاكتفاء بالسمع[1].

والفرقة الاخرى الشهيرة بالاشعرية، ذات نفوذ كبير بين اهل السنة والجماعة. ولم تخالف هذه الفرقة العقل، بل نظرت اليه كدليل معتبر، إلّا انها استخدمت طرقاً في استخدام العقل، لا يمكن ان تعد طرقاً شرعية. والمؤاخذة الاخرى التي يؤاخذها ابن رشد عليها هي إنكارها للحسن الذاتي والقبح الذاتي، واعتقادها

(١) مناهج الادلة في عقائد الملة، ص ١٣٥.

بأن حسن الاشياء وقبحها، تابع للاوامر والنواهي الشرعية، ولو لم يأمر الشرع ولم ينه، لما تحقق الحسن والقبح في العالم. ويواجه كلام الاشاعرة إشكالاً يتمثل في أن الاشياء لو لم تكن حسنة أو قبيحة بحد ذاتها، ولو عجز العقل عن التمييز بين الحسن والقبيح، هل كان بامكان الانبياء دعوة الناس للتمييز بين الحسن والقبيح؟ أي لولا الحسن والقبح الذاتيان، ما كان بامكان الانبياء دعوة الناس للايمان برسالتهم باعتبارها حسنة. هذا فضلاً عن ان الشرائع السماوية لم تشر الى كل الحالات التي يمكن ان يخلط الناس فيها بين الحسن والقبيح. ولا بد في هذه الحالة من استخدام العقل كي يمكن التمييز بين الحسن والقبيح وتحديد كل منهما. ويمكن القول بشكل عام ان الله تعالى حينما وهب العقل للانسان، وهبه كي يستخدمه في حياته ويميز به بين الحسن والقبيح. وهذا يعني ان الانسان مكلَّف حتى قبل نزول الشرائع السماوية، وما نزولها إلّا لطف تلطّف به الله على الانسان، ومساعدة منّ بها عليهم لمعرفة طريق الخير والسعادة.

وما ذُكر هنا، هو عين ما قاله بعض فضلاء الشيعة: «الواجبات الشرعية، ألطاف في الواجبات العقلية». ويقصد علماء علم اصول الفقه، هذا المعنى ايضاً حين تحدثهم عن الملازمة بين حكم العقل والشرع. وهذه الملازمة لا تعني متى ما وُجد حكم العقل، هناك حكم آخر ايضاً يدعى حكم الشرع. بعبارة اخرى: لا يوجد حكمان لحالة واحدة، ولا يُحكم المكلف بحكمين في الحادثة الواحدة. فالمراد بالملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع اذاً هو ان العقل الخالي من الشوائب والاوهام حينما يحكم بشيء، فلا بدّ أن يكون الشرع المقدس قد حكم به. ومن هنا لا يوجد في الحادثة الواحدة سوى حكم واحد، غير ان هذا الحكم يحظى بتأييد العقل وايجاب الشرع.

بعد كل هذا نقول بأن ابن رشد ليس يؤمن بعدم شرعية طريق الاشاعرة في الاصول والعقائد وإثبات الصانع فحسب، وانما بهشاشته أيضاً من حيث الاسس البرهانية. فطريقة الاشاعرة في إثبات الصانع تقوم على سلسلة من المقدمات التي

تتسم بالغموض والتعقيد من جهة، وخلوها من الاعتبار البرهاني الرصين من جهة اخرى.

ويقوم برهان إثبات الصانع عند الاشعرية على حدوث العالم، والذي يقوم بدوره على تركيب الاجسام من أجزاء لا تتجزأ. واذا كانت الاجسام مؤلفة من اجزاء لا تتجزأ، فلا بد أن تكون هذه الاجسام حادثة، لأن الجزء الذي لا يتجزأ، حادث. وهنا تتضح الحاجة الى وجود محدِث.

وهناك مقدمة اخرى ضمن مقدمات الاشاعرة لإثبات الصانع، لا بد من الاهتمام بها. وهذه المقدمة تنص على ان الجوهر لا يمكن ان يتجزأ عن الاعراض. وبما ان الاعراض لا يمكن أن تبقى على حال واحد في لحظتين، وانها في حالة حدوث دائماً، فلا بد أن يكون الجوهر حادثاً أيضاً.

وأشكل ابن رشد على أساس برهان الاشاعرة ويذهب الى ان هذا البرهان لا يبرهن سوى على وجود محدث فاعل لكل الحوادث. إلّا ان السؤال الذي يُثار مباشرة: هل فاعل الحوادث، حادث ام موجود أزلي؟ فلو قيل انه حادث، استلزم ذلك التسلسل أو الدور، وليس هناك شك في بطلان الدور والتسلسل. واذا قيل انه موجود أزلي، فلا بد ان تكون أفعاله أزلية أيضاً، بينما يؤمن الاشاعرة ان العالم فعل حادث! وليس بامكان المفكرين الاشاعرة الادعاء أن بامكاننا ان ننسب الافعال الحادثة الى الفاعل الازلي، لأن الفعل يقترن بفاعله دائماً، ومن مبادئهم: «حدوث ما يقترن بالحوادث».

والإشكال الآخر الذي لا يقل عن الإشكال السابق هو: ان الفاعل حينما ينجز فعلاً في زمن ما، ولا ينجزه في زمن آخر، فما هي علة إنجاز الفعل في ذلك الزمن وعدم انجازه في الزمن الآخر؟ وليس بامكان المتكلمين الاشاعرة أن يقولوا بأن علة انجاز الفعل في زمن معين هي الارادة الازلية لله تعالى، لتعذر تخلف المراد عن الارادة، ولا يمكن للحادث أن يتصل بالقديم.

واذا اردنا ان نوجز برهان الاشعرية الشهير في إثبات الصانع، فلا بد من

الاهتمام بالمبادئ الاساسية الثلاثة التي تؤلف مقدماته. وهذه المبادئ هي:

١ ـ عدم انفكاك الجوهر عن الأعراض ابداً.

٢ ـ حدوث كافة الأعراض، لعدم بقائها على حال واحد في لحظتين.

٣ ـ حدوث كل ما لا ينفك عن الحوادث.

ووجّه ابن رشد انتقاداً لمقدمات هذا البرهان، وشكك في اعتبارها، وتساءل عن معنى الجوهر في المقدمة الاولى. فاذا كانت الاشعرية تريد به الاجسام القابلة للإشارة الحسية، فلا إشكال في ذلك. غير انها لا تريد به سوى الجوهر الفرد والجزء الذي لا يتجزأ. وهذا ما يثير الشك في صحة هذا المبدأ أو المقدمة التي ليس من السهل إثباتها. فهناك أقوال وآراء متضادة كثيرة على صعيد الجوهر الفرد والجزء الذي لا يتجزأ، ولا تُعرف كيفية وجوده. وليس بمقدور علم الكلام الجدلي ان يفقه حقيقة هذا الامر ايضاً، ومن هنا كانت أدلة الاشاعرة لإثبات الجوهر الفرد، أدلة خطابية في الغالب، ولا تتصف بقوة البرهان.

واستدلالهم الشهير لإثبات الجوهر الفرد هو: الفيل اكبر من النملة، ولذلك لا بد ان تكون الاجزاء المكونة لجسم الفيل اكبر من الاجزاء المكونة لجسم النملة. ويذهب ابن رشد الى ان خطأ هذه الفرقة ناجم عن قياسهم للكمية المتصلة بالكمية المنفصلة، وتعميم حكم الواحدة على الاخرى. ومن المؤاخذات الاخرى على رأي الاشاعرة في هذا المجال وصعوبتهم في ايجاد إجابة مقنعة عليها هي انها تنظر الى الحدوث كعرَض، واذا كان الامر كذلك، فلا بد ان يثار السؤال التالي: حينما يحدث الجوهر الفرد، فمن سيكون قابله؟ وعلى صعيد آخر نحن نعلم ان الحادث حينما يوجد، يرتفع الحدوث، في حين ان العرض لا ينفك عن الجوهر أبداً عند الاشاعرة.

وهناك مؤاخذات وإشكالات ايضاً حول المقدمة الثانية التي يرون فيها ان الأعراض جميعها حادثة. ومن إشكالات ابن رشد عليها ان وجود الزمان، من الاعراض التي من الصعب تصور حدوثها، لأن معنى حدوث الشيء هي انه

مسبوق بعدم في الزمان. ومن هنا كيف يكون وجود الزمان في الزمان مسبوقاً بعدم؟ كما ان تصور حدوث المكان، لا يخلو من إشكال وصعوبة. فلو اعتبرنا المكان نوعاً من الفراغ، فلا بد أن يتم حدوث الفراغ في فراغ آخر. واذا كان المكان عبارة عن نهاية جسم محيط بالمتمكن، فلا بد ان يحتاج الجسم في حدوثه الى جسم آخر. ويستمر هذا التسلسل الى ما لا نهاية.

وجاء في المقدمة الثالثة من برهان الاشاعرة ان ما لا يخلو من الحوادث، حادث. ويعتقد ابن رشد بوجود نوع من الاشتراك في الاسم في هذه المقدمة. ومن الممكن إستنباط معنيين مختلفين منها: المعنى الاول: ما لا يخلو من جنس الحوادث، حادث. والمعنى الثاني: ما لا يخلو من حادث معين، حادث. ويرى عدم امكان الشك في صحة المقدمة اذا كان يراد بها المعنى الثاني. غير ان الاشاعرة يقصدون المعنى الاول، وهذا ما يثير الشك في صحتها. فمن الممكن ان نتصور جسماً بصفته محلاً واحداً ترد عليه اعراض غير متناهية على سبيل التعاقب، سواء كانت هذه الاعراض متضادة أو غير متضادة. ومن الواضح ان الجوهر في هذا الفرض قد لا يكون حادثاً كمحل، إلّا انه يقبل الحوادث غير المتناهية على سبيل التعاقب.

وانتبه بعض المتكلمين المتأخرين الى هذا الإشكال وحاولوا رفعه، فذهبوا الى ان تعاقب الاعراض غير المتناهية على محل واحد، امر لا يمكن تحققه، لأنه يستلزم عدم تحقق عرَض معين قابل للاشارة الحسية في المحل المذكور، إلّا اذا سبقه تحقق الاعراض غير المتناهية. وبما ان اللامتناهي، لا ينقضي ابداً، فالعرض المعين القابل للاشارة الحسية، لا يتحقق ايضاً. واستعان المتكلمون بمثال لتقريب هذا الرأي فقالوا: لو قال شخص لشخص آخر لن اعطيك هذا الدينار، ما لم أهبك قبل ذلك تلك الدنانير غير المتناهية! فهذا يعني انه لن يعطيه ذلك الدينار ابداً، لأنه لا يمكنه ان يهبه ما لا يتناهى من الدنانير، وبالتالي يصبح من غير

الممكن ان يعطيه ذلك الدينار المعين[1].

وما تم الاشارة اليه حتى الآن يتصل بطريقة الاشاعرة الاولى في إثبات الصانع والتي رفضها ابن رشد وأشكل عليها.

والطريقة الاخرى، طرحها إمام الحرمين أبو المعالي الجويني، واستعرضها في «الرسالة النظامية»، وهي في إثبات الصانع ايضاً وتقوم على مقدمتين:

المقدمة الاولى: العالم وما فيه بامكانه أن يكون مقابل الشيء الموجود حالياً. فيمكن على سبيل المثال القول بأن العالم بإمكانه ان يكون اصغر أو اكبر مما هو عليه الآن. وهذا الجواز من وجهة نظر ابي المعالي يعني ان بامكان الحجر ان ينقذف الى الاعلى بشكل طبيعي بدلاً من الانحدار الى الاسفل، والنار ان تتنازل بدلاً من ان تتصاعد.

والمقدمة الثانية: كل ما هو جائز، حادث. وكل حادث بحاجة الى فاعل محدث. بعبارة اخرى: الشيء الجائز الطرفين، بحاجة الى فاعل من أجل تحقق اولوية احد الطرفين. واشار ابو المعالي الى عدة مقدمات اخرى لاثبات هذه المقدمة: الاولى: الجائز بحاجة الى مخصص لتعيين نفسه. الثانية: المخصص ليس سوى الفاعل المريد. الثالثة: الموجود عن طريق الارادة، حادث.

وهذه هي خلاصة البرهان الذي استخدمته الاشعرية لإثبات الصانع بالطريقة الثانية. ولو تأمل المرء في مقدمات هذا البرهان، لأدرك ان شرط تحقق بعض هذه المقدمات، هو ان لا يُعد العالم الموجود افضل عالم ممكن، حيث تفيد هذه المقدمات بأن الله كان قادراً على خلق عالم افضل من هذا العالم بكثير. ودليل هذا الامر، رأي الاشعرية القائل بأن الله غير ملزم بانجاز الفعل الأصلح. اي أن هذه الفرقة ترى ليس من اللازم على الله عمل الفعل الاصلح، بل ان ما يعمله سيكون أصلح. وهذا النمط الفكري الذي كان سائداً بين الاشاعرة، كان له انصار ومؤيدون في الغرب ايضاً، وحظي بالاهتمام في هذا العصر أكثر من اي وقت آخر.

---

(١) راجع مناهج الادلة، ص ١٣٦ ـ ١٤٢.

فالمتكلم المسيحي المعروف توماس اكويناس، من بين اولئك الذين شاطروا ابا المعالي رأيه، ويؤمن بأن العالم الموجود، لا يعد أفضل عالم ممكن، بل كان هناك امكان ان يكون العالم افضل مما يُشاهَد في هذا اليوم[١].

ومن الواضح ان هذا النوع من الفكر الذي اعتمد بشكل كبير على المشيئة، قد ساد بين المفكرين الدينيين الذين يعتقدون بأن الإرادة الالهية، أساس كافة الامور. لكن لا بد من الالتفات الى ان المفكرين الاشاعرة قد قذفوا بالحكمة خارج الساحة وجعلوها ضحية للارادة، من خلال الاعتماد على المشيئة، والتأكيد على ان الارادة وحدها، أساس الاشياء ومصدرها. وليس هناك شك بأننا حينما نلقي نظرة على الكون ونتأمل فيه، ندرك ان بعض الكائنات مخلوق بالشكل الذي يتحقق فيه نوع من الحكمة. أي ان هناك سلسلة من الاصول والاسباب الثابتة في حركة الكون وعالم الخلقة، أقامت الحكمة الالهية شؤون العالم على أساسها. ودأب الاشاعرة على إنكار العلل والاسباب الطبيعية في هذا العالم، وفاتهم أننا وإن جهلنا العلل والاسباب القائمة في هذا الكون، إلّا ان هذا لا يعني عدم وجود هذه العلل والاسباب. أي ان جهلنا بالعلل والاسباب لا يعني عدم وجودها، أو ان العالم لا يقوم على الحكمة والغاية. فشؤون العالم وحركة الخلقة ليست مقننة ـ وفق الفكر الاشعري ـ وليست هناك قواعد علمية ولا اصول ثابتة. وينتقد ابن رشد هذه الرؤية ويصف المفكر الاشعري في نظرته للعالم بأنه كالشخص الجاهل الذي حينما يقع نظره على شيء مصنوع، يحدث نفسه بأنه كان بامكانه أن يُصنع بشكل آخر، في حين يعلم صانعه ومن له معرفة بمعايير ذلك الصنع بأن ذلك المصنوع قائم على سلسلة من القواعد الثابتة المحسوبة، ولهذا لا يمكن ان يتحقق غير ما هو موجود[٢].

ويُعد موقف ابن رشد ازاء الاشاعرة، موقفاً حكيماً، وكلامه الناقد في هذا

(١) نقلاً عن الدكتور محمود قاسم، مقدمة مناهج الادلة، ص ١٦.

(٢) مناهج الادلة، ص ١٤٥.

المضمار، معتبراً ومبرراً، إلّا ان ما يؤاخذ عليه هذا الفيلسوف الاندلسي الكبير، انتهازه لادنى فرصة سانحة لمهاجمة ابن سينا ـ فيلسوف العالم الاسلامي الكبير ـ خلال نقاشه مع الاشاعرة. ويتهمه بأنه قد قبل بوجه من الوجوه برأي الاشاعرة في جواز العالم، وأن ما سوى الله، ممكن في حد ذاته. والجائز عنده ـ اي عند ابن سينا ـ على قسمين:

الاول، عبارة عن أمر يُعد جائزاً من جانب الفاعل.

الثاني، عبارة عن أمر يعد واجباً باعتبار فاعله، وممكناً باعتبار ذاته.

ويرى ابن سينا ايضاً ان ما هو واجب من جميع الجهات، ليس سوى الفاعل الاول، اي الله تعالى. ويصف ابن رشد هذا القول بأنه في غاية السقوط على اعتبار ان ما هو جائز وممكن في حد ذاته، لا يمكن ان يتحول الى ضروري من ناحية فاعله، ما لم تتحول طبيعة الممكن الى طبيعة الضروري، وهذا أمر لا يتحقق[1]. ويؤكد ابن رشد ان المقام ليس مناسباً للحديث مع ابن سينا، إلّا انه قد ذكر اسمه حرصاً منه على مناقشته حول الامور التي ابتدعها من قبله.

والعارفون بالفلسفة الاسلامية يدركون بأن كلام ابن سينا، في غاية الرصانة والقوة، ومن هو ممكن الوجود في حد ذاته، يمكن ان يعد واجب الوجود بالغير من ناحية فاعله. ومن هنا ليس هناك أي تعارض بين الممكن بالذات والواجب بالغير. وما طرحه ابن رشد على أساس انه إشكال أساسي، يصدق في حالة تحول الممكن بالذات الى الواجب بالذات، ولا يصدق على الممكن بالذات والواجب بالغير. وإشكال ابن رشد على كلام ابن سينا، في غاية الهشاشة، ولا ندري ما هي القاعدة التي صاغ فيلسوف الاندلس عليها مثل هذا الكلام الهش. ويبدو ان ما دفعه لمثل هذا الكلام هو عدم وضوح تجزئة الماهية عن الوجود وزيادة الماهية على الوجود، لديه. فلو كانت واضحة لديه، لادرك جيداً بأن العالم من حيث الماهية ممكن بالذات، ومن حيث الوجود ومن جهة الفاعل، واجب

---

(١) المصدر السابق، ص ١٤٦.

بالغير. ولهذا لا قيمة للمؤاخذة التي آخذ ابن سينا عليها، ولا أساس لها من الصحة.

وتقوم المقدمة الثانية من برهان ابي المعالي على أساس ان ما هو ممكن، حادث. ويرى ابن رشد ان هذا المبدأ غير واضح بحد ذاته، وموضع اختلاف المفكرين. فيرى افلاطون مثلاً ان الشيء الممكن والجائز، يمكن ان يكون أزلياً. وانكر ارسطو رأي افلاطون، إلّا ان هذه القضية لازالت على غموضها وتعقيدها. ولهذا لا يُعرف ماذا يريد افلاطون بالازلية الممكنة. ولا بد من الالتفات الى وجود تفاوت اساسي بين «إمكان الازلية» و«أزلية الإمكان». فاذا ما رُفض إمكان الازلية، فلا يعني هذا رفض ازلية الامكان ايضاً. وربما كان يقصد افلاطون بالممكن الازلي، المُثل العقلية وأرباب الانواع.

ولابن رشد إشكالات كثيرة على مقدمات براهين الاشاعرة في إثبات الصانع، نكتفي منها بما ذكرناه، وننتقل لاستطلاع موقفه من سائر الفرق الكلامية. والغريب في الامر انه لم يكن قد اطلع على آثار المعتزلة لعدم امتلاكه لأي منها. ولم تصل تلك الآثار الى غرب العالم الاسلامي خلال المرحلة التي عاش فيها ابن رشد. وأشار ابن رشد الى هذه الحقيقة بقوله:

ليس لدينا شيء من كتب المعتزلة في الجزيرة التي نعيش فيها ولا نعرف كيف هي عقائدهم[١]، لكنه احتمل ان تكون آراؤهم شبيهة بآراء الاشاعرة. وهذا بحد ذاته دليل على عدم وقوفه على آرائهم.

والفرقة الرابعة التي تناولها ابن رشد، هي الفرقة التي أسماها بـ«الباطنية». ويطلق مصطلح «الباطنية» عادة على الإسماعيلية، لكنه لا يريد بها هنا الاسماعيلية، وانما يريد الصوفية وبعض اهل كشف النظر. ويرى ابن رشد ان طريق الصوفية في معرفة الله، لم يكن طريق النظر، وان كلامهم لا يتألف من القياس ومقدماته. بل ان هذه الفرقة تعتقد ان النفس حين تجردها عن العلائف

(١) المصدر السابق، ص ١٤٩.

الشهوانية وتتوجه نحو المطلوب، تُلق فيها المعرفة. وتستعين هذه الفرقة بالكثير من الآيات القرآنية لإثبات رأيها مثل ﴿واتقوا الله ويعلمكم الله﴾[١] و ﴿إن تتقوا الله يجعل لكم فرقاناً﴾[٢]. ويعتقد ابن رشد بوجود هذه الطريقة، إلّا انه يرى عدم عموميتها، وعدم إمكان استفادة كافة الناس منها. ويذهب في مناقشة آرائها الى القول اذا كان المقصود بطريقة المعرفة، هذه الطريقة بالذات، لأُغلق باب النظر، ولاصبح طريق الاستدلال عبثاً وباطلاً، في حين يدعو القرآن الكريم دائماً الى النظر في الموجودات والاعتبار بها، ويوجّه انظار الناس الى طرق التأمل والاستدلال. وتُعد الميول الشهوانية وعدم اتباع النفسانيات، من شروط حصول المعرفة. كما يمكن أن تُعد سلامة الجسم من شروط حصول المعرفة ايضاً. غير ان القضاء على الشهوات والنفسيات لا يفيد المعرفة. ويرى ابن رشد: بما ان ترك الشهوات، يُعد من شروط حصول المعرفة، فقد عدّت الشريعة هذه الطريقة مطلوبة، وحضّت الناس عليها[٣].

وعلى ضوء ما ذكرناه حتى الآن، يتبين ان ابن رشد قد قسّم المتكلمين الى اربعة اقسام، ورفض طريقتهم على صعيد إثبات الصانع وسائر القواعد العقائدية. ويرى بأن طريقتهم ليست شرعية كي تنفع كافة الناس بما لديهم من اختلاف في الفكر والفطرة. وقد رأينا من قبل كيف انه لم يجز طريقة الفلاسفة لكافة الناس واعتقاده بضررها على الجمهور. ومن هنا اجتهد لاستنباط طريق المعرفة الصحيح المؤثر على كافة الناس باختلاف أفكارهم وفطرتهم، من القرآن الكريم. وكان خلاصة ما استنبطه من القرآن، دليلين: الاول أسماه «العناية»، والثاني أسماه «الاختراع». ويختلف مصطلح «العناية» عنده، عن مصطلح «العناية» عند ابن سينا. وطرح في الدليل الاول العناية بالانسان، وقال بأن جميع الموجودات قد

---

(١) البقرة، ٢٨٢.

(٢) الانفال، ٢٩.

(٣) مناهج الادلة، ص ١٤٩.

خُلقت من اجله.

ولا نريد استعراض هذين الدليلين. وندعو القارئ الكريم الى مراجعة كتاب «مناهج الادلة في عقائد الملة» لابن رشد. لكن الذي لا بد من الاشارة اليه هو أن ما أسماه ابن رشد بدليل العناية ودليل الاختراع، أقرب الى قول اهل الشريعة منه الى ما أورده المتكلمون في آثارهم. ومما يمتاز به هذان الدليلان انهما مفيدان للخواص، ومقنعان للعامة. وأورد فيلسوف الاندلس العديد من الآيات القرآنية لتأييد هذين الدليلين، بعضها يدعم «العناية»، والبعض الآخر يدعم «الاختراع»، فيما يدعم بعضها الدليلين معاً[١].

ويتضح مما سبق ان ابن رشد يعارض العقل الجدلي عند المتكلمين، ويرى بأن طريقتهم غير منسجمة مع الشريعة ومخربة لعقائد العامة، فضلاً عن ابتعادها عن البرهان القاطع. ويؤمن ايماناً راسخاً بطريقة العقل والبرهان الفلسفي، إلّا انه لا يجيز سلوك هذا الطريق من قبل الجمهور. فكيف يمكن معاداة العقل، في حين تعتمد عظمة الانسان على العقل في نهاية الامر؟ والانسان باحث عن الحقيقة بحسب ذاته وطبيعته، وليس أمامه من طريق سوى العقل للوصول الى الحقيقة. فالعقل والحقيقة متصل كل منهما بالآخر، ولا وجود للعقل خارج دائرة الحقيقة، ولا وجود للحقيقة خارج دائرة العقل. ولا بد من الانتباه الى ان الحديث عن العقل والحقيقة يتزامن مع الحديث عن الانسان والعالم. وربما لا نبالغ لو قلنا بأن كل شيء، في إمكان العقل، حتى ان الفيلسوف الالماني «كانت» حينما طرح «الإسمانية»، تحدث عنها بالعقل.

ويشيد ابن رشد بالعقل ويعلن عن وفائه له، بنفس المستوى الذي يحترم فيه العقائد الدينية، ويعبر عن ايمانه بها وثباته عليها. ولم يكن أول من تحدث على صعيد التقريب بين الحكمة والدين ولا اول من كتب فيه. فقد سبقه عدد كبير من المفكرين وخلّفوا آثاراً في هذا المجال. فأبو يوسف يعقوب بن إسحاق الكندي ـ

---

(١) المصدر السابق، ص ١٥٣.

الذي اشتهر كأول فيلسوف عربي ـ يؤمن بعدم وجود اي تباين بين المعرفة الدينية والمعرفة العقلية، عدا التباين في الشكل. ويرى ان المقياس العقلي بامكانه ان يكشف عن صدق المعارف الدينية، كما ان العقل يؤيد الوحي دائماً[١].

وللفارابي وابن سينا آراء اخرى على صعيد الوحي تختلف عن رأي الكندي. فالفارابي وضمن رفضه للتوفيق بين الحكمة والشريعة، يؤول المعارف الشرعية عقلياً، ويعتقد بأن النبوة خصيصة خارقة للعادة، حيث يتصل الرسول بالعقل الفعال عن طريق القوة المتخيلة، فتنكشف له خلال ذلك الاتصال، المعارف الالهية على نحو المباشرة. ويرى ابن سينا ايضاً ان النبوة خصيصة خارقة، يتصل الرسول فيها بالعقل الفعال، إلّا انه لم يتحدث عن القوة المتخيلة. ووصف ابن سينا استعداد الرسول للاتصال بالعقل الفعال بأنه نوع من «الحدس»، لا تظهر فيه الحاجة الى واسطة وتعليم: «وهذا الاستعداد قد يشتد في بعض الناس حتى لا يحتاج في أن يصل بالعقل الفعال الى كبير شيء والى تخريج وتعليم»[٢]. ويرى ان هذا الاتصال الذي وصفه بنوع من الحدس، يظهر بواسطة العقل القدسي.

طُرحت قضية التقريب بين الحكمة والدين في بلاد الاندلس بشكل آخر، وما قاله فلاسفة هذه البلاد في هذا المضمار، يختلف عما قاله ابن إسحاق الكندي في شرق العالم الاسلامي. ويذهب ابن باجة في «تدبير المتوحد» وابن طفيل في قصة «حي بن يقظان» الى قابلية الفيلسوف على إدراك كافة المعارف الالهية بنور العقل. ويعتقدان بأن المعارف التي يدركها العقل، تنطبق مع الشرع، غير ان إدراك هذه المعارف يقتصر على أشخاص محددين، وانه خارج عن استعداد الجمهور. والفيلسوف بامكانه أن ينفذ الى الفطرة الثانية، وهذا ما يميزه عن سائر الناس. ويرجّح ابن طفيل المعارف العقلية والحقائق البرهانية ويفضلها على ما يصل عن

---

(١) رسائل الكندي الفلسفية، ص ١٩٥ ـ ٢٤٤.

(٢) النجاة، ص ١٦٧.

طريق النقل[١]. ويميل ابن رشد الى هذا الرأي ايضاً، ويعتبر الفيلسوف ممتازاً بين الناس.

ولا بد من الاشارة الى ان ابن رشد ورغم الاحترام الذي يكنه لارسطو، إلّا انه ابتعد عنه هنا. فأرسطو حينما تحدث عن القياس وأجزائه، أشار اليه ضمن بحث عقلي، وعدّ تلك التجزئة تجزئة منطقية محضة. في حين اعتمد ابن رشد في اجزاء القياس، تجزئة اجتماعية قسّم فيها الناس الى طبقات. فجعل اهل البرهان في طبقة خاصة، وسائر الناس في طبقة اخرى. وتقسيم الناس الى طبقة الخواص والعوام، هو في الحقيقة شبيه بالتقسيم الافلاطوني. فقد قسّم افلاطون سكان جمهوريته الى ثلاث طبقات: الطبقة الحاكمة، والجند، والعمال[٢].

(١) لمزيد من الاطلاع، راجع «ابن طفيل» للمؤلف، «دائرة المعارف الاسلامية الكبرى»، ج ٤، ص ١٣٦.

(٢) ماجد فخري، ابن رشد فيلسوف قرطبة، ص ٣٧.

الشهرستاني ومصارعة الفلاسفة

أولئك الذين حملوا لواء معارضة الفلسفة، وصنّفوا في هذا الحقل من المعرفة البشرية، لم يكن يدفعهم نحو ذلك دافع واحد. ومن هنا لم يكن اسلوبهم وطريقة معارضتهم للقضايا الفلسفية بشكل واحد ولا على وتيرة واحدة. والكتب التي كُتبت في معارضة الفلسفة ومعاداة الفلاسفة، حملت اسماء مختلفة، وتأثرت تلك الاسماء ولا شك ببعض الظروف والاوضاع. وتحدثنا من قبل عن الكتب التي حملت اسم «تهافت الفلاسفة»، وقلنا بأن الهدف من اختيار هذا الاسم، هو الاشارة الى ما في كلام الفلاسفة من اضطراب وتناقض.

وانبرى جمال الاسلام محمد بن عبد الكريم الشهرستاني ـ بعد الغزالي ـ للرد على الفلاسفة من خلال كتابه الذي اسماه «مصارعة الفلاسفة». وكما هو واضح من الاسم، لا تقتصر معارضة الشهرستاني للفلسفة على افكار ابن سينا. ولو كان الامر كذلك لكان أسماه «مصارعة الفيلسوف». ورغم ان صراع الشهرستاني في هذا الكتاب، كان مع جميع الفلاسفة، الا انه ركز على ابن سينا دون غيره، والسبب في ذلك يعود لاعتقاده بأنه علّامة الفلاسفة، ولتفوقه في تدقيق المسائل الفلسفية على غيره من فلاسفة العالم الاسلامي. بعبارة اخرى: كان ابن سينا، الممثل الاكمل للفلسفة، ولم يكن قد ظهر حتى عصره من هو في وزنه ومستواه.

وحينما اختار الشهرستاني هذا الاسم لكتابه، كان يريد ان يؤكد انه لن يكتفي في مواجهة العدو بإلزامه وإدانته، بل يريد ان يسقطه الى الابد ويخرجه من الميدان بشكل نهائي من خلال الكشف عما في آرائه من تناقضات. ويرى الشهرستاني انه حينما يُركع هذا الفيلسوف الكبير، فلا بد ان يتخلى كافة الفلاسفة عن الساحة بشكل ذاتي. وكان الدافع الكامن وراء تأليف الغزالي لكتاب «تهافت الفلاسفة»، دافعاً دينياً، إعتقاداً منه بأن انتشار الفلسفة، يشكل خطراً على عقائد الناس الدينية، ويجرهم الى الضلال، في حين اتخذ الشهرستاني في «مصارعة الفلاسفة» موقف المصارع أو المنازِل الساعي لإلحاق الهزيمة بالفلاسفة. ويتفق الجلالي النائيني مع رأينا هذا، في المقدمة التي كتبها على أحد آثار الشهرستاني الصغيرة، فقال: يبدو أن الشهرستاني أراد من تأليف كتاب مصارعة الفلاسفة ان يُبرز شخصيته العلمية ويقدمها الى الجميع، ويكشف عن عمق عقله وعلمه. الا أن عتبة ابن سينا العلمية ـ باعترافه ـ عتبة أُسدلت امامها العديد من الستائر والحجب، وكمن في مدخلها الحجّاب والحرس. ورغم كافة هذه الصعوبات والعقوبات، الا انه أصر على مصارعة فارس ميدان الحكمة كصراع الابطال، والاشتباك معه. فاختار كما يعتقد أفضل كلمات ابن سينا وأتقنها في الالهيات من كتب الشفاء والنجاة والاشارات والتي أقام البرهان على صحتها، ووجّه ما لديه من نقد اليها. ولكي لا يعد متكلماً جدلياً أو عدواً سوفسطياً، عاهد نفسه على المناظرة باسلوب ابن سينا نفسه. ولهذا انبرى لبيان التناقض في جواهر نصوص عبارات الشيخ من حيث اللفظ والمعنى، وعقد العزم على صرعه وإبطال آرائه في بعض القضايا من خلال الكشف عن مواقع الخطأ في نصوص براهينه من حيث المادة أو من حيث الصورة. فقام معترضاً وطلب من مجد الدين علي الموسوي ـ نقيب ترمذ ـ الجلوس للتحكيم بينه وبين خصمه ابن سينا، وان يصدر أحكامه بحق وصدق.

ولم تتحدث الكتب التاريخية والفلسفية عن طبيعة ذلك التحكيم، ولا ندري

هل كانت النتيجة لصالح ابن سينا ام لصالح الشهرستاني. لكن ونظراً لحدوث فتن كبرى في خراسان وما وراء النهر خلال فترة تأليف كتاب مصارعة الفلاسفة، والتي اذعرت الشهرستاني، فمن المحتمل ان تلك المناظرة لم تتحقق من حيث الاساس. وتحدث في المصارعتين السادسة والسابعة عن تلك الفتن وقال بأنه حينما انتهت مسألة حدوث العالم، وأراد ان يتناول المصارعتين السادسة والسابعة أشعل الدهر فتناً وجاء الزمان بحوادث أنهكته. ودعا الى التوجه الى الله والانابة اليه عند العسر واليسر، وعزا اكتفاءه برؤوس المطالب الى تلك الفتن والحوادث.

وللشهرستاني كتاب آخر يدعى «المناهج والآيات»، أشكل فيه أيضاً على أفكار ابن سينا. وتحدث ظهير الدين البيهقي الذي لقي الشهرستاني مرتين، عن ذلك الكتاب وقال بأن الشهرستاني قد قرأ عليه فصولاً منه في أحد اللقاءين عارض فيها آراء ابن سينا. في حين شرح في اللقاء الثاني اقسام التقدم فأشكل البيهقي عليه[1]. وتحظى كتابة ظهير الدين البيهقي في تتمة صوان الحكمة بأهمية، نظراً لمعاصرته للشهرستاني.

وعلى ضوء ما ذكرناه يمكن أن نقول بأن تأليف كتاب «مصارعة الفلاسفة» وكذلك كتاب «المناهج والآيات»، كان بدافع من حب الجاه ونوع من الغرور. ويقول الجلال النائيني بأن الشهرستاني ورغم ما كان لديه من مقام رفيع، الا انه لم يخل من حب الجاه. وقد لمح الى ذلك في المقدمة الخامسة من كتاب الملل والنحل حينما قال: «لما كان مبنى الحساب على الحصر والاختصار، وكان غرضي من تأليف هذا الكتاب، حصر المذاهب مع الاختصار، اخترت طريق الاستيفاء... لئلا يُظن بي أني من حيث أنا فقيه ومتكلم، أجنبي النظر في مسالكه ومراسمه».

وهكذا نشاهد انه قد اورد المقدمة الخامسة في كتابه كي يعلم القراء بأنه على علم بالحساب ايضاً. وهذا هو ذات ذلك الشيء الذي وصفناه بأنه نوع من حب

(١) حديث ابي علي في المنطق والالهيات والطبيعيات، تلخيص الشهرستاني، ص ٥ ـ ٧.

الجاه والغرور[١].

وربما كانت هذه الطبيعة التي لديه، وراء كتمانه لمذهبه. فالبعض يرى انه كان على مذهب التشيع وظل عليه الى النهاية. فيما يرى آخرون انه شافعيّ أشعري درس الفقه في نيشابور على أبي المظفر أحمد الخوافي وأبي نصير القُشيري. فيما أخذ علم الكلام والتفسير عن ابي القاسم الانصاري، وعلم الحديث عن أبي الحسن المدائني. ويشير تتلمذه على الشيخين الاخيرين ودخوله الى نظامية نيشابور، الى وفائه للاشعرية وانصياعه للفقه الشافعي، رغم وجود أدلة قوية على تشيعه.

ان دراسة ما جاء في تفسير «مفاتيح الاسرار ومصابيح الابرار»[٢] الذي يحفل بطريقة التأويل، وكذلك سياق عباراته في الحديث عن الآراء الاسماعيلية الواردة في كتاب «الملل والنحل»، وما جاء في المجلس المكتوب المنعقد في خوارزم، تشير بشكل سافر الى انتمائه للمذهب الشيعي. وسواء كان الشهرستاني شيعياً أو شافعياً، هناك اتفاق على معارضته للفلاسفة لا سيما ابن سينا. وقد قال في آخر كتاب «نهاية الاقدام» بأنه قد بيّن نهاية اقدام أهل الكلام ضمن عشرين قاعدة، وانه عقد العزم ـ لو أسعفه الأجل ـ على بيان أوهام الحكماء الالهيين ضمن عشرين قاعدة[٣]. ومن هنا نفهم كيف كان ينظر الى الحكماء الالهيين ويعدّهم من أهل الاوهام ولا يقيم لهم وزناً. وقال في كتاب «الملل والنحل»: «وسمتها باسم الكلام اما لأن أظهر مسألة تكلموا فيها وتقاتلوا عليها هي مسألة الكلام، فسمي النوع باسمها، واما لمقابلتهم الفلاسفة في تسميتهم فناً من فنون علمهم بالمنطق، والمنطق والكلام مترادفان»[٤].

---

(١) المصدر السابق، ص ٨.

(٢) طُبع هذا الكتاب عن نسخة فريدة موجودة في مكتبة مجلس الشورى الاسلامي بجهود مركز إصدار المخطوطات.

(٣) الملل والنحل، تحقيق بدران، المقدمة، ص ١٠.

(٤) المصدر السابق، ص ٣٦.

وتحدث في موضع آخر من الكتاب السابق عن الاستبداد في الرأي وإنكار النبوة، وعدّ الفلاسفة من أهل الاستبداد ومنكري النبوة ضمن مجموعة تضم إضافة الى الفلاسفة كلاً من الصابئة والبراهمة، مؤكداً ان هذه الجماعة تنكر الشرائع والاحكام الالهية، وتتخذ من الحدود العقلية ملاكاً لها، علّها تستمر في حياتها عن هذا الطريق. وله عبارة في نهاية بحثه هذا تثير الانتباه: «والمستفيدون هم القائلون بالنبوات، ومن قال بالاحكام الشرعية، فقد قال بالحدود العقلية، ولا ينعكس»(١).

ولا بد من القول بأن كلام الشهرستاني في هذا المجال، يثير الشك. فمثلما أن بعض أتباع العقل لا يقبلون الشريعة، كذلك بعض اتباع الشريعة يرفضون الاحكام العقلية. وينطبق هذا القول على الاشخاص فقط. فلو تجاهلنا الاشخاص وما عندهم من أغراض خاصة، ونظرنا الى العقل والشرع فحسب، لوجدنا عدم وجود اي تعارض وتناقض بين الاثنين. ومن هنا قال الكثير من الفضلاء بالملازمة بين العقل والشرع، وانهما يوصلان الى غاية واحدة.

والشهرستاني ـ على اي حال ـ كان ذا شخصية معقدة ومضطربة. ففي المجلس المكتوب المنعقد في خوارزم الذي كتبه في حقل الامر والخلق، تحدث وكأنه شيعي باطني. فالدهر من وجهة نظره باطن الزمان، والعرش باطن المكان، فقال: الزمان والمكان غلامان عند بوابة دار صنعه، وتحت أمره. والدهر كل الزمان والعرش كل المكان. وللزمان اول وآخر، وللمكان ظاهر وباطن. ﴿هو الاول والآخر﴾(٢)، كي تعلم ان وجوده ليس زمانياً، و ﴿الظاهر والباطن﴾(٣) كي تعلم ان وجوده ليس مكانياً.

وقال في موضع آخر: أيها الملائكة، منذ مدة مديدة وقبلتكم العرش أو

---

(١) المصدر السابق، ص ٤٣.

(٢) الحديد، ٣.

(٣) الحديد، ٣.

الارض أو فوق أو تحت. آن الاوان كي تنظروا الى شخصٍ، الزمان والمكان غلامان في بوابة داره ﴿أُسجدوا لآدم﴾[١]. العرش كل المكان، والدهر كل الزمان، وآدم كل انسان، والعرش موضع التدبير ﴿إستوى على العرش يدبر الامر﴾، والدهر موضع التقدير «لا تسبوا الدهر فان الله هو الدهر»، وآدم موضع التصوير «خلق آدم على صورة الرحمن»، والجلال الأحدي منزّه عن الزمان والمكان والصورة.

وقال في موضع آخر: امره مصدر الخلق، والخلق مظهر الدين، والدين مصدر الخلق، والخلق مظهر الدين، فهل ان العقل خلق أم امر؟ لا بد أن تقول خلق! فالامر إذاً مصدر العقل، والعقل مظهر الامر، والعقل مخلوق ومأمور.

وقال ايضاً: قول لا اله الا الله محمد رسول الله باللسان يفتح رزقك ويطلقه، ويعصم دمك ومالك، وقولها باخلاص القلب يمنحك الفوز في الآخرة، فلا بد أن يأتي قائم كي يفصل بين المؤمن المخلص والمنافق المرائي، ويفرق بين من هو من أهل الجنة ومن هو من أهل النار. «وما كنا نعرف المؤمنين إلا بحب علي وبغضه»، قال هذا سعيد بن المسيب. فأنت يا علي قسيم الجنة والنار غداً، فاجلس عند مفترق الطريقين، وقل «هذا لي» وابعث به الى الجنة، ولتقل جهنم هذا لي ولتزجّ به في النار[٢].

والعبارة التي نُقلت عن المجلس المكتوب المنعقد في خوارزم، تدل بوضوح على انتمائه للمذهب الشيعي والى الباطنية الى حد ما. غير ان هذا المفكر نجده يتحدث في الكثير من آثاره الاخرى وكأنه شافعي أشعري. ففي الفصل الثالث من كتاب الملل والنحل تناول آراء العلماء السلف على صعيد صفات الله، ووصف الشيعة بالغلو، وقال بأنهم شبّهوا بعض أئمتهم بالله، ويعزو تقصيرهم هذا الى تشبيههم الله بأحد المخلوقات. وأشار الى أحد آراء السلف الصالح الذي قال ان علينا تجنب كل

---

(١) البقرة، ٣٤.

(٢) ص ٩٨ ـ ١٠٧، ١١٠ ـ ١١٣.

نوع من التأويل في الآيات القرآنية، لاننا نعلم عن قطع ويقين ان الله لا شبيه له ولا نظير، مع عدم وضوح الالفاظ الواردة حول الله، لاننا غير مكلفين بمعرفة تفسير مثل هذه الآيات، وينحصر تكليفنا، في الايمان بأن الله لا شريك له وليس كمثله شيء[١].

وبينما يتهم الشهرستاني الشيعة هنا بالغلو والتقصير، يتحدث بشكل آخر عن أتفه افكار اهل السنة، وكأنه يتفق هو الآخر مع هذه الافكار والآراء. ولا يبدو الرأي القائل بأننا غير مكلفين بالمعرفة ومكلفون بالايمان والاعتقاد، معقولاً، الا ان الشهرستاني لم يشر أدنى إشارة الى ضعف هذا الرأي. في حين ينتقد في نفس المبحث آراء الشيعة بصراحة وشدة، ويتهمهم بالغلو بدون ترو وتفحص. ولا يلف الغموض شخصية الشهرستاني على صعيد مواقفه العقائدية والسياسية والاجتماعية فحسب، وانما حتى على صعيد مواقفه الفلسفية ايضاً.

أمضى محمد بن عبد الكريم الشهرستاني شطراً من حياته في دراسة العلوم العقلية والتحقيق فيها. ولم ينقل في كتاب الملل والنحل آراء فلاسفة اليونان فحسب، وانما لخص آراء أبي علي سينا في المنطق والالهيات والطبيعيات أيضاً[٢]. وأدى انهماكه في الفلسفة، ببعض معاصريه الى وصمه بالانشغال في ظلمات الفلسفة. واتّهمه الخوارزمي ـ وكان معاصراً له ـ بالخبط في الاعتقاد والميل الى الإلحاد. ولم يكن الشهرستاني يحفل بكلام معارضيه، وكان جاداً في بحوثه ودراساته. ورغم هذا لا نعرف لماذا تناول القلم للتعبير عن معارضته للشيخ الرئيس ابن سينا في سبع قضايا فلسفية مهمة. وربما يشبه العمل الذي مارسه الشهرستاني في موقفه من الفلسفة، عين الممارسة التي اتخذها الغزالي في هذا المجال. فأبو حامد الغزالي انبرى في بادئ الامر الى تأليف «مقاصد الفلاسفة» الذي استعرض فيه قضايا فلسفية مهمة، إلّا انه صنف بعد ذلك كتاب «تهافت

---

(١) الملل والنحل، ص ٨٤.

(٢) المصدر السابق، ص ١٢٨.

الفلاسفة» الذي وجّه فيه النقد لكثير من الآراء والمواقف الفلسفية. وليس بعيداً عن الحقيقة ما قيل بأن الغزالي قد أراد من تأليف «مقاصد الفلاسفة» أن يشير الى ضلوعه بالقضايا الفلسفية وانها ليست غريبة عليه. ومن الواضح انه حينما يكشف عن علمه بالفلسفة وقضاياها، من الاسهل عليه ان يجابه الفلاسفة ويعبّر عن معارضته لهم. وانبرى الشهرستاني في الملل والنحل الى عرض الآراء الفلسفية وايجاز كلام ابن سينا في المنطق والالهيات والطبيعيات. الا انه عزف على نغمة المعارضة للفلسفة بعد هذا الكتاب، من خلال تأليفه لكتاب «مصارعة الفلاسفة».

واستعرض الشهرستاني في هذا الكتاب سبع قضايا كان يعارض فيها ابن سينا، وهي:

١ ـ حصر أقسام الوجود.

٢ ـ وجود واجب الوجود.

٣ ـ توحيد واجب الوجود.

٤ ـ علم واجب الوجود.

٥ ـ حدوث العالم.

٦ ـ حصر المبادئ.

٧ ـ المسائل المشكلة والشكوك المعضلة.

وما ذكرناه أعلاه من القضايا، نقلناه كما ورد في بداية كتاب «مصارعة الفلاسفة». الا ان الشهرستاني ـ وكما اشرنا من قبل ـ ذكر في نهاية القضية الخامسة انه حينما انتهى من هذه القضية، وأراد البدء في القضيتين السادسة والسابعة، نشبت احداث وفتن أدت الى انهاكه نفسياً، ودفعته للاكتفاء ببعض المسائل في الشكوك والإشكالات التي تعد من رؤوس المطالب. وفيما يتعلق بالقضية الاولى يعتقد الشهرستاني ان تقسيم ابن سينا على هذا الصعيد، غير صحيح وغير شامل، لأنه عدّ الجوهر والعرض من أقسام الوجود من جهة،

وقسّم الوجود الى واجب وممكن من جهة ثانية. ومن هنا يطرح السؤال التالي نفسه: هل يُعد الجوهر والعرض، من أقسام الوجود بما انه وجود، ام انهما من أقسام الممكن؟ فاذا كان الشق الاول هو المقصود، فهذا يعني ان واجب الوجود، داخل في قسمه الذي هو الجوهر، وعديل مع العرض ايضاً. وحينما يدخل الواجب في الجوهر، يمكن حينئذ تقسيم الجوهر الى واجب لذاته، وممكن لذاته. وشرط هذا التقسيم ان تُعد الجوهرية جنساً، والوجوب فصلاً. وحينئذ سيكون الواجب مركباً من جنس وفصل. ومما يزيد من هذا الإشكال هو التعريف الذي قيل في الجوهر، فقد قيل «الجوهر، موجود ليس في الموضوع». وواضح أن هذا التعريف يشمل واجب الوجود أيضاً، لأنه موجود ليس في الموضوع.

وربما يقال هنا: لقد أُدخلت في تعريف الجوهر كلمة «ماهية» ايضاً، فقيل: «الجوهر ماهية اذا وُجدت خارج الموجود، فلن تكون في الموضوع». ومن هنا لن يشمل التعريف واجب الوجود ايضاً بعد إدخال هذه الكلمة. ويرفض الشهرستاني هذا الكلام ويقول بأن مفهوم الماهية لا يظهر على شكل المطابقة والتضمن من تعريف الجوهر. ولا يمكن استنباط هذا المفهوم من التعريف الا على شكل الالتزام. ولو قال أحد بأن الجوهر والعرض، من أقسام ممكن الوجود، ولا يدخل عنوان الواجب في مفهومها، فهذا الكلام صحيح من حيث المعنى، إلا ان الفاظ ابن سينا لا تتطابق معه.

القضية الاولى

أشكل الشهرستاني في القضية الاولى من كتاب المصارعة على ابن سينا ايضاً على صعيد التباين بين الهيولي وموضوع العرض. فكما نعلم فقد قال ابن سينا وسائر الحكماء في هذا التفاوت: أن موضوع العرض، محل مستغن عن الحال، في حين ان الهيولى، محل لا يستغني عن الحال، اي عن صورته. والسؤال الذي أثاره الشهرستاني: هل ان عدم استغناء الهيولى عن الحال، ناشئ عن وجودها ام عن ماهيتها؟ فاذا قيل ان عدم الاستغناء هذا ناجم عن وجودها، فسنلاقي الإشكال

التالي وهو ان الكثير من الجواهر والاجسام غير مستغنية في وجودها عن الحال، أي الأعراض، بينما لا يُطلق عليها لفظة «الهيولى»، ولا يُقال لاعراض الحال في الاجسام «صورة». أما إذا قيل ان عدم استغناء الهيولى عن الحال، أمر يتصل بماهيتها، فلا بد أن نجابه إشكالاً اكبر، لأن كافة الحكماء يؤمنون بماهية مستقلة وبسيطة للهيولى، ولم يعتبروا الصورة جزءاً من ماهيتها ولو كانت الهيولى بحاجة في ماهيتها الى الصورة، لاصبحت الصورة جزءاً من ماهيتها، ولن تكون الماهية بسيطة آنذاك. وعلى هذا الاساس يجب أن نقول بأن الهيولى بحاجة في وجودها الى الصورة؛ والشيء الذي يحتاج في وجوده الى الحال، يعد شريكاً مع سائر الجواهر التي هي محتاجة في وجودها الى الاعراض أيضاً[1]. بعبارة اخرى: لا يخلو جوهر الجسم من حيث الوجود، من بعض الاعراض قط. فالجسم مثلاً لا وجود له بدون مكان وزمان. ويصدق هذا القول على بعض الكميات والكيفيات وعلى وضع الجسم أيضاً. ويرى الشهرستاني ان الهيولى اذا لم تخلُ من الصورة من حيث الوجود، فلن يتحقق الجسم بدون بعض الأعراض، من حيث الوجود أيضاً.

ثم يطرح السؤال التالي: فما هو التباين بين الجسم بصفته موضوع العرض والهيولى بصفتها محل الصورة؟ ويمضي قائلاً بعد طرحه لهذا السؤال بأنه قد أثار هذه الشبهة، ويتعذر على الفلاسفة التخلص منها.

وأثار الشهرستاني إشكالات وتساؤلات اخرى في ذلك الكتاب، نحجم عن استعراضها لقلة اهميتها.

القضية الثانية

وأورد الشهرستاني كلام ابن سينا في واجب الوجود، وحاول أن يُظهر انه كلام متناقض وغير منسجم. ومن التناقضات التي أشار اليها:

---

(١) مصارعة الفلاسفة، تحقيق سهير مختار، ص ٢٩ و ٣٠.

التناقض الاول: قسّم ابن سينا في موضع من آثاره واجب الوجود الى: واجب بالذات، وواجب بالغير، مع التأكيد على ان واجب الوجود بالغير، ممكن بالذات دائماً. وقال هذا الفيلسوف الكبير في موضع آخر: من غير الممكن ان يشترك واجبان في وجوب الوجود، ويعدّ وجوب الوجود جنساً لهما أو لازماً عاماً لهما. ويرى الشهرستاني ان هاتين العبارتين متناقضتان فيما بينهما مشيراً الى ان المعنى اذا لم يكن عاماً، فهو غير قابل للتقسيم. واذا ما تحقق التقسيم، تحقق المعنى العام أيضاً. ونتيجةً لتحقق المعنى العام، كان بامكان ابن سينا أن يقول ان احد الواجبين واجب بالذات والآخر واجب بالغير. ويرى مؤلف مصارعة الفلاسفة ان الوجوب بالذات وبالغير، إما يُعد فصلاً ذاتياً، أو لازماً عاماً، وهذا ما ابتعد عنه ابن سينا.

التناقض الثاني: وأشار الشهرستاني الى عبارة اخرى لابن سينا، عدّها تناقضاً ايضاً. فابن سينا ينظر الى عنوان وجوب الوجود بالذات لله، نوعاً من شرح الاسم، ويرى ان جزءاً من أجزاء هذا الشرح لا يمكن أن يدل على شيء يتعارض مع معنى الجزء الآخر. ويرى الشهرستاني ان هذا الكلام يحمل نوعاً من التناقض، لأن عنوان «واجب الوجود بالذات»، يشتمل على ثلاثة ألفاظ، لكل منها معنى خاص يختلف عن معنى اللفظ الآخر: واجب، ووجود، وبالذات. وهذا يعني وجود تناقض في كلام ابن سينا في هذا المجال. وكان من الاحرى به ان يتمسك بهذا الحديث «إذا بلغ الكلام الى الله فأمسكوا»، بدلاً من هذا التفلسف والتكلف الذي لا أساس له، على حد تعبير الشهرستاني.

التناقض الثالث: هناك عبارة في آثار ابن سينا تعتبر واجب الوجود بالذات، واجب الوجود من جميع الجهات، وإن كان العديد من الحكماء قد اتفقوا معه على مضمون هذه العبارة وأكدوا عليه. وناقش الشهرستاني هذا الرأي واعتبره تناقضاً من خلال التساؤل: اذا لم تكن لله جهات واقعية وعقلية وأي نوع من الجهات، فلماذا انبرى ابن سينا لاقامة البرهان على مثل هذا الادعاء؟ ووصف ابن

سينا بأنه مثل ذلك الذي يبرهن على ان الله ليس له أجزاء ولا حدود، ثم يبرهن بعد ذلك على ان الله واجب الوجود من جميع اجزائه وحدوده.

وله إشكالات اخرى في هذا المجال نستغني عن ذكرها.

القضية الثالثة

وتناول الشهرستاني في هذه القضية كلام ابن سينا في توحيد واجب الوجود وادعى بأنه يحمل بعض التناقضات، منها:

التناقض الاول: يؤكد ابن سينا في آثاره على أن واجب الوجود لا يمكن أن يطلق على الكثيرين. بينما قال في موضع آخر من آثاره بأن نوع واجب الوجود ليس إلّا لذاته، لا لشيء آخر. والسؤال الذي يُثار هنا: ان كلمة «النوع» لا تُطلق الا على الكثيرين طبق اصطلاح أهل المنطق، فكيف يمكن استخدامها مع واجب الوجود الذي لا شريك له أبداً؟

التناقض الثاني: استعرض ابن سينا في العديد من آثاره، وحدة الوجود، وتحدث بالتفصيل حول كل جهة من جهات الوحدة. وقال بأن واجب الوجود، واحد من حيث تمامية الوجود. اي ان تمامية الوجود تقتضي الوحدة. وعُدّ الله تعالى واحداً لأنه لا يقبل التقسيم الكمي. وعُدّت الذات الالهية واحدة، لأنها لا تنقسم الى اجزاء بالفعل. وواجب الوجود تعالى غير قابل للتقسيم الى اجزاء عقلية، اي الجنس والفصل. بعبارة اخرى يمكن القول بأن واجب الوجود، واحد من جميع الوجوه والجهات. ويرى الشهرستاني ان ابن سينا قد عَدَّ واجب الوجود واحداً من سبعة أوجه، في حين يرى الشهرستاني ان ما يُعدّ واحداً من جميع الوجوه، لن تكون لديه وجوه وجهات مختلفة. بعبارة اخرى: الواحد المطلق، واحد لا يقبل الكثرة. وهذا يعني ان هذا الكلام يتعارض مع الكلام الاول الذي قال فيه ان الله واحد من جميع الجهات[١].

---

(١) مصارعة الفلاسفة، ص ٦٢.

ونغضّ النظر عن الإشكالات الاخرى التي أشكلها الشهرستاني، لأن أغلبها يأخذ طابع الإشكالات اللفظية، وشبيه بما ذكرناه الى الآن. ومن هنا يمكن أن نقول بأن الكثير من المؤاخذات التي أثارها الشهرستاني حول كلام ابن سينا، متشابهة فيما بينها ولا تخرج عن الإطار اللفظي.

ولن نتحدث عن القضيتين الرابعة والخامسة اللتين وردتا في كتاب «مصارعة الفلاسفة»، لأن القضية الرابعة اكثر ما تتعلق برأي ابن سينا في كيفية علم الله تعالى والتفاصيل المتصلة به. وقد أُشبعت هذه القضية بحثاً في كتاب «تهافت الفلاسفة» للغزالي وسائر الكتب الكلامية الاخرى. اما القضية الخامسة، فتتصل بحدوث العالم وقدمه، وهي مستعرضة بالتفصيل ايضاً في آثار الغزالي والكتب الكلامية. ولم نجد جديداً في كلام الشهرستاني حول هاتين القضيتين. وما أورده في هذا المجال، تطرق اليه من سبقه من المفكرين بشكل مفصل. ومن هنا نكتفي بهذا القدر من الحديث حول كتاب مصارعة الفلاسفة.



بطل طوس في مواجهة الشهرستاني

لم يمض على الضربة العنيفة التي وجهها ابو حامد الغزالي لحركة الفكر الفلسفي بتأثير الجو الثقافي لنظامية بغداد، نصف قرن من الزمن، حتى دخل الى حلبة الصراع مع الفلاسفة رجل آخر من المحسوبين على النظامية أيضاً. واذا كان الغزالي قد كتب كتاب «تهافت الفلاسفة» بدافع ديني، فقد كتب ابو الفتح محمد بن عبد الكريم الشهرستاني كتاب «مصارعة الفلاسفة» بدافع من الغرور الذي يمكن أن نسميه بالغرور العلمي. ومن الواضح ان الهجوم الذي شنّه الغزالي لم يظل بدون جواب، حيث انبرى ابن رشد -في غرب العالم الإسلامي- لتأليف كتاب «تهافت التهافت»، دفاعاً عن الفلسفة. وحدث نفس الشيء مع كتاب الشهرستاني، من خلال تأليف نصير الدين الطوسي لكتاب «مصارع المصارع»، الذي سلّط الاضواء على ضعف آراء الشهرستاني وهشاشة أفكاره. وتحدث الطوسي في بداية كتابه عن ولعه بالعلوم العقلية والمعارف اليقينية ومطالعته لكتب علماء هذا الفنّ وتزوده بأفكار أهل الحكمة. وقال قد وقع بين يديه كتاب المصارعات أو مصارعة الفلاسفة للشيخ تاج الدين ابي الفتح محمد بن عبد الكريم الشهرستاني، والذي ادعى فيه انه قد بارز الشيخ ابن سينا في بعض المسائل الفلسفية ورفض آراءه فيها.

وقرر الطوسي على أثر ذلك أن يمعن النظر في هذا الكتاب ويتأمل في ما جاء فيه من موضوعات، فتبيّن له ضعفها وركتها، وأنها تقوم على بعض المقدمات الجدلية الوهمية. واكد ان كلام الشهرستاني في هذا الكتاب، كان بالشكل الذي يأباه العلماء، ولا يستخدمه أهل الادب. والفئة الوحيدة التي تنطق بمثل هذا الكلام، هي الفئة التي تريد أن تنتقم بدافع الحقد.

ومضى نصير الدين الطوسي الى القول بأنه عقد العزم على كشف أخطاء الشهرستاني والتأشير على مغالطاته بدون أن ينحاز لابن سينا أو ينتصر له. ويريد الطوسي بهذا الكلام، ان شخصية مثل ابن سينا ليست بحاجة الى شخص مثله في مواقفها النظرية والفلسفية، لأنه فيلسوف كبير، وذو رأي سديد، ويتحدث عن مبادئ واصول.

وتعرفنا في الفصل الماضي على نماذج من إشكالات الشهرستاني على أقوال الفلاسفة. ومنها انه عدّ تقسيم ابن سينا في مجال الوجود، تقسيماً غير شامل، وتساءل هل الجوهر والعرض يُعدّان من أقسام الوجود من حيث هو وجود مطلق، ام من أقسام ممكن الوجود؟

فاذا كان الشق الاول هو المقصود، دخل واجب الوجود في قسم الجوهر، وأمكن تقسيم الجوهر أيضاً الى واجب بالذات وممكن بالذات. وفي معرض اجابته على ذلك التساؤل قال نصير الدين الطوسي: ان الوجود المطلق غير قابل للتقسيم من حيث هو مطلق؛ لأن الشيء بما هو شيء لا يمكن تقسيمه الى قسمين متباينين يُعدّان غير ذلك الشيء. بتعبير آخر: الوجود يمكن أن يقبل التقسيم حينما لا يلاحَظ فيه اعتبار الإطلاق، ويُنظر اليه بدون أي قيد أو شرط. وهذا يعني ان الوجود المطلق، غير قابل للتقسيم بقيد الاطلاق، في حين ان مطلق الوجود قابل للتقسيم بدون قيد الاطلاق والتقييد. وميّزة التقسيم تعني النظر الى المفهوم بدون قيد وشرط، ولهذا يقبل هذا المفهوم الجمع مع أي قيد وشرط لأنه بدون قيد وشرط. ولا بد من الالتفات الى هذه النقطة ايضاً وهي ان تقسيم الوجود الى

جوهر وعرض، لا يتوقف على ملاحظة الامكان في الوجود؛ فلو كان كذلك، لما كنا بحاجة الى دليل وبرهان في إثبات الإمكان للجوهر والعرض.

وأسهب نصير الدين الطوسي في الحديث، وردّ على إشكال الشهرستاني بعدة طرق، ويتلخص رده في ان الجوهر قد عُرِّف بأنه موجود ليس في الموضوع. واذا ما أخذنا في هذا الكلام عنواني «موجود» و«ليس في الموضوع» بنظر الاعتبار، فلا بد أن ينطبق ذلك على واجب الوجود، لأن واجب الوجود موجود من جهة وليس في الموضوع من جهة اخرى. ولا يجوز إطلاق عنوان «الجوهر» على البارئ تعالى لتوقيفية الاسماء والصفات المقدسة، ولكن لا يمكن إبداء الشك من حيث المعنى في تحقق حقيقة انه موجود، وليس في الموضوع. أما إذا لوحظت في تعريف الجوهر صفة واحدة فقط وهي عدم وجود الجوهر في الموضوع، فلا بد من القول بأن هذه الصفة لا تقتضي وجود الجوهر بشكل مطلق، وانما تقتضي ان الجوهر ـ كماهيّة ـ لن يكون في الموضوع متى ما وُجد في الخارج. ويمكن أن يُقاس العرض بنفس هذا المقياس أيضاً.

وللشهرستاني نقاش طويل مع كلام ابن سينا، في كتاب مصارعة الفلاسفة، وقد أجاب عليه نصير الدين الطوسي برمته. ولا نجد مبرراً لتناول ذلك النقاش أو تلك الاجابة هنا.

وسعى الشهرستاني في القضية الثانية من كتابه أن يعرض كلام ابن سينا وكأنه متناقض ومتعارض. فقد رأى ابن سينا تقسيم واجب الوجود الى واجب بالذات وواجب بالغير، في حين قال في موضع آخر: من غير الممكن ان يشترك واجبان في وجوب الوجود.

ويعتقد نصير الدين الطوسي ان الرأيين اعلاه لا يُعدّان متناقضين لعدم وجود شرط واحد في الجملتين. وقد لوحظ شرطٌ في الجملة الثانية لم يلاحظ في الجملة الاولى، وهو حمل واجب الوجود على ذاتين، على نحو التساوي. لأنه حينما يُحمل وجوب الوجود في الحالتين كجنس أو لازم عام، فهذا يعني وقوع الوجود على

الذاتين بشكل متساو. ولم نلاحظ هذا الشرط في الجملة الاولى، ولم يتم حمل وجوب الوجود على الواجب بالذات والواجب بالغير على نحو متساو، وانما على نحو التشكيك. ولا نريد أن نستعرض كافة ردود نصير الدين الطوسي على إشكالات الشهرستاني لضيق هذا المقال. وما ذكرناه ليس سوى نماذج قصيرة من إجابات الطوسي على الشهرستاني على صعيد القضيتين الاولى والثانية من مصارعة الفلاسفة.

وفي المسألة الثالثة التي تختص بتوحيد واجب الوجود، رأى الشهرستاني وقوع تناقض في بعض كلام ابن سينا. فقد قال ابن سينا في موضع بأن واجب الوجود لا يطلق على الكثيرين أبداً. في حين قال في موضع آخر بأن نوع واجب الوجود ليس الا لذاته لا لشيء آخر. ويقول الشهرستاني بأن النوع لا يُطلق ـ في المنطق ـ إلا على الكثيرين، في حين استخدم ابن سينا كلمة النوع على صعيد واجب الوجود. ولهذا يعدّ استعمال هذه الكلمة مع واجب الوجود تناقضاً مع الجملة الاولى، نظراً لعدم وجود شريك أو قسيم لواجب الوجود. ويرى نصير الدين الطوسي عدم وجود أي تناقض في كلام الشيخ ابن سينا، ولا صحة لما ذهب اليه الشهرستاني، لأن النوع يُطلق من حيث المفهوم على الكثيرين، إلا انه لا يجد له إلا مصداقاً واحداً في بعض الاحيان[١].

ومن هنا، لا يوجد اي تناقض بين قولي ابن سينا، ولم يفقه الشهرستاني كلامه.

ونبرة كلام نصير الدين الطوسي أخذت طابع الحدة في رده على الشهرستاني وامتزجت بشيء من الاحتقار والاهانة. وربما كان ذلك رد فعل على كلامه الموجّه الى ابن سينا والذي يفوح هو الآخر برائحة الاستهانة والخروج عن ساحة الادب. ولم يرد الطوسي على الاشكالات التي أثارها الشهرستاني حول

(١) مصارع المصارع، ص ٧٥ و ٧٦.

كلام ابن سينا، ولم يبرهن على بطلانها فحسب، وانما تصدى للامام الفخر الرازي ايضاً وأبطل شبهاته التي أثارها حول كلمات ابن سينا.

وسنتحدث في موضع آخر عن شرح الاشارات والتنبيهات وطبيعة مجابهة الحكيم الطوسي للامام الفخر الرازي. ولا بد أن نؤشّر هنا على هذه النقطة وهي ان ما طرحه الفخر الرازي من شبهات في شرح الاشارات والتنبيهات للشيخ، يختلف عن الاشكالات التي طرحها الشهرستاني في كتاب «مصارعة الفلاسفة». فإشكالات الشهرستاني في أغلبها ذات جانب جدلي وتدور في إطار النقاشات اللفظية. وحينما يرد الحكيم الطوسي على هذه الإشكالات من خلال «مصارع المصارع»، كان على علم باسلوب الشهرستاني، بل وتصدى له على اساس نفس الاسلوب الذي انتهجه في «مصارعة الفلاسفة»، رغم ان هدفه من تأليف الكتاب، كان الكشف عن الحقيقة وازاحة الستار عنها. وأكد الشهرستاني من خلال معارضته للفلاسفة على انه يتحدث من موقف المفكر الاشعري. وعبّر في كتابه «نهاية الاقدام في علم الكلام» عن أبي الحسن الاشعري بأنه شيخ طريقته، وانبرى لتوضيح رأيه في حدوث العالم[١]. واستند في الكثير من آثاره الى المواقف الفكرية الاشعرية، وأعلن عن وفائه لافكارهم السياسية والاساسية.

ويعلم المطلعون على الآثار الاشعرية ان المفكرين الاشاعرة قد اعتمدوا عدداً من القضايا التي عدّوها مواقفهم الاساسية، وهي:

١ ـ القول بالجوهر الفرد أو الجزء الذي لا يتجزأ.

٢ ـ القول بالعادة أو نفي العلية بين الامور.

٣ ـ الايمان بنظرية الكسب وتفسير مسؤولية الانسان.

٤ ـ القول بجواز ونفي كل وجوب وضرورة قبل الوجود لتعلقها بقدرة الله المطلقة ومشيئته.

---

(١) نهاية الاقدام في علم الكلام، الفرد غيوم، ص ١١ ـ ٧٢.

٥ ـ القول بالكلام النفسي وان كلام الله ليس صوتاً ولا حرفاً.

كما يُعد إنكار الكليات أو الايمان بنوع من الإسمانية، جزءاً من الفكر الاشعري، فضلاً عن الايمان بالاشتراك اللفظي للوجود والقول بزيادة الصفات على ذات الحق، وإنكار الحسن والقبح الذاتيين، والايمان بعدم بقاء الاعراض في لحظتين على حال واحد، وإمكانية رؤية الله.

ويميل الشهرستاني نحو المواقف الاشعرية الفكرية، حتى انه انبرى لتوضيح بعضها بحيث فاق غيره في ذلك. ويرفض رأي أرسطو في قدم العالم ويرى ان هذا العالم يتألف من ذرات صغيرة صلبة غير قابلة للتجزئة تدعى الجوهر الفرد، وعدّها مخلوقات الله وانها تؤدي الى ظهور أجسام التكوّن بعد انضمامها الى بعضها، ويجري انضمام تلك الذرات وانفصالها بتدبير الله تعالى. ويذهب الشهرستاني في كتاب «نهاية الاقدام في علم الكلام» الى القول بجواز ونفي الضرورة السابقة على الموجود، وأدى حقّ الكلام في هذا الموضوع. ويعتقد بأن وجود العالم، ليس بايجاب الله، وانما بايجاده. ويُعدّ إنكار الوجوب السابق، نفياً لقاعدة فلسفية مهمة جاء فيها «الشيء ما لم يجب لم يوجد». أي ان الشيء ما لم يصل بواسطة العلة الى حد الضرورة، فلا يمكن أن يظهر الى الوجود. وعدّ الشهرستاني جواز وجود الشيء أمراً ذاتياً فيه، ووجوده أمراً عرضياً. ومن الواضح ان الذاتي، سابق على العرضي. ثم تساءل بعد ذلك: ما هو التفاوت بين وجوب العالم بايجاب الله تعالى، ووجوده بايجاده؟ فحينما يكون العالم ممكناً بحد ذاته، ويوجد بغيره، فهذا يعني وجوبه بسبب ذلك الغير. وهذا هو بالذات معنى العلة والمعلول أو السبب والمسبب، لأن وجوب المعلول، من وجود العلة. ومن هنا يُعد المعلول ممكناً باعتبار ذاته، وواجباً باعتبار علته. وعلى هذا الاساس يمكن القول بأن تقدم العلة على المعلول، أمر ذاتي، وإن اقترن أحدهما بالآخر في الوجود، مثل حركة اليد وحركة المفتاح، فهاتان الحركتان تجريان في وقت واحد، إلا ان حركة المفتاح لا تتحقق، بدون حركة اليد.

وللرد على السؤال السابق يرى الشهرستاني ان وجود الشيء عن طريق ايجاد الموجِد، صحيح ومنطبق مع الواقع من حيث اللفظ ومن حيث المعنى، غير ان وجوب الشيء بايجاب الموجِب، غير صحيح ولا ينطبق مع الواقع، لأن ما يمكن أن يُفهم من معنى الممكن، هو ان الشيء بامكانه ان يوجَد أو أن يبقى معدوماً، في حين لا يندرج جواز الوجوب وجواز الامتناع في معنى الممكن أبداً. بعبارة اخرى: وجوب الشيء وامتناعه لا يسوّغ اطلاق الجائز أو الممكن عليه، بل ان ما يسوّغ إطلاق ذلك هو الوجود والعدم. ومن هنا فان ما يحصل عليه الممكن بعد وجود المرجّح، هو الوجود، لا الوجوب. رغم ان الوجوب يُعرض عليه بعد الوجود. ومن هنا يمكن القول ان الشيء يوجد عن طريق الايجاد، ثم يُعرض عليه الوجوب. ولهذا فان ما يُنسب الى الموجِد، هو وجود الشيء لا وجوبه، لأن هذا الشيء، ممكن الوجود وليس ممكن الوجوب. ويؤكد الشهرستاني بعد تقديم هذه الفكرة على ضرورة الالتفات اليها لدقتها[1].

ولو القينا نظرة متفحصة على كلام الشهرستاني لاتضح بأنه قد وقع في شباك الالفاظ في هذه المسألة الفلسفية المهمة، ولم يتمكن من التحرر من قيود الكلمات. فقد وضع كلمة «ممكن الوجود» مقابل كلمة «ممكن الوجوب» وحاول أن يكشف عن التفاوت بينهما، في حين ان البحث الفلسفي لا يقوم على المفاهيم العرفية للكلمات، وله مبادئه الاساسية المستقلة. وتكشف دراسة المبادئ الفلسفية عن ان الشيء الممكن لا يوجد ما لم يصل الى حد الوجوب من ناحية العلة، لأن الخروج عن حدّ التساوي بين الوجود والعدم، لا يتحقق بالاولوية. والشيء الوحيد الذي يُخرج الممكن عن حد التساوي بين الوجود والعدم، هو الضرورة. ووردت هذه القضية بشكل مفصل في الكتب الفلسفية ولا ضرورة لذكرها هنا.

---

(١) المصدر السابق، ص ٢١.

ويرى الشهرستاني في موضع آخر من كتاب نهاية الاقدام ان وجه فاعلية الحق تعالى غير قابل للادراك، ويؤمن باضطراب العقل وحيرته في هذا الوادي. ويقول بأنه قد راجع استاذه ابا القاسم سليمان بن ناصر الانصاري في هذه المسألة وسأله عن حقيقة الامر، إلا انه لم يقل له شيئاً سوى انها مسألة خارجة عن قدرة العقل، ولا يصل فهم الانسان الى حقيقتها[١].

وتحدث الشهرستاني عن كلام الله باسلوب الاشاعرة ايضاً، وعدّ الكلام حقيقة نفسية. واستعرض آراء الفلاسفة والمتكلمين في طبيعة الكلام، ولفت الانظار الى رأي ابي الحسن الاشعري في هذا المضمار وقال بأن الكلام عبارة عن معنى قائم بنفس الانسان وذات المتكلم. اي انه ليس حروفاً وأصواتاً، بل قول يجده العاقل في نفسه. ويرى الاشاعرة ان إطلاق الكلام على ما يتألف من حروف وأصوات، إطلاق مجازي. ولو عدّه أحد ما حقيقياً، فلا بد من القول بأن إطلاق إسم الكلام على ما هو في النفس وعلى ما يتألف من حروف وأصوات، سيكون على نحو الاشتراك اللفظي. وهذا يعني عدم وجود قدر جامع بين هذين المعنيين.

وذهب المفكرون الاشاعرة في توضيح الكلام النفسي الى القول بأن العاقل حينما يراجع نفسه ويختبر ذهنه سيجد كلاماً ذا صور مختلفة. وقد يكون هذا الكلام بصورة الإخبار عن امور رآها أو سمعها احياناً. وقد يأخذ حالة حديث النفس في احيان أُخرى فيتجلى بصورة أمر ونهي أو وعد ووعيد لاشخاص مفروضين ومقدّرين. وقد يكون ايضاً نوعاً من النطق العقلي الذي يظهر بصورة جزم في القول أو تردد في الفكر. ويؤمن أنصار الكلام النفسي ان كل صانع وقبل أن يبرز صنعه، يحدّث نفسه في الهدف من ذلك الصنع، ثم يبادر أثناء الفعل الى نوع من الحوار مع الادوات والعناصر الصانعة. ويرى الشهرستاني ان من أنكر مثل هذه المعاني، إنما أنكر في الحقيقة امراً ضرورياً واتخذ طريق السفسطة.

---

(١) المصدر السابق، ص ٣٨.

وأعرب عن دهشته لقدرة الانسان على إخلاء ذهنه من المعاني في حين لا يستطيع ان يخلي نفسه من حديث النفس الى درجة انه يشاهد الكثير من الامور في المنام ويتحدث معها[١].

وهناك الكثير من المواضيع في آثار علماء اللغة الجدد، قريبة مما قاله الاشاعرة في الكلام النفسي. فمنهم من يرى في الـ«dialogue»، الشكل الطبيعي للغة الحوار، في حين يعبّر علماء النفس عن الـ«monologue» بالشكل العالي والمعقّد للكلام، والذي يحتل تاريخياً مرحلة متأخرة عن الاول. ويعتقد كثير من علماء اللغة الجدد بأن الحديث النفسي، ليس سياقاً داخلياً للحديث الخارجي، وانما لديه مردود مستقل، إلا انه حديث على أي حال، أو فكر متصل بالكلمات. والفكر في الحديث الخارجي، يتجسّد في قالب الكلمات، في حين تختفي الكلمات في الحديث النفسي أو الباطني بعد انتاجها للفكر. والحديث الباطني تفكير بمعان خالصة، وأمر فاعل ومتحرك بين الكلمة والفكرة. ويرى بعض اللغويين ان الفكر والحديث، لهما جذور تكوينية متباينة، مع استمرار نمو كل منهما بشكل مستقل ومنفصل عن الآخر، وعدم وجود اتصال ثابت ومحدد بينهما. ويمكن بحث تطور الفكر والمرحلة ما قبل العقلانية لتطور الكلام، خلال حركة تكوّن الفكر والكلام في المرحلة ما قبل اللغوية[٢].

ويرى البعض ان بالإمكان تصوير الفكر والكلام على شكل دائرتين متقاطعتين. وتؤلف هاتان الدائرتان في الموضع الذي تتقاطعان فيه، جزءاً مشتركاً وهو ما يمكن التعبير عنه بالفكر الكلامي أو الكلام الفكري. وهناك فكر غير كلامي وكلام غير عقلائي ايضاً. ولا يوجد تماس بين الفكر والكلام في بداية الامر، ويتبلور هذا التماس والاتصال خلال حركة هذين الاثنين، ثم يتطور وينمو. وأظهرت الاختبارات ان الاطفال وقبل الدخول الى المدرسة يفسرون

---

(١) المصدر السابق، ص ٣٢١.

(٢) فيغوتسكي، الفكر واللغة، ترجمة الدكتور حبيب الله قاسم زاده، ص ٧٦ ـ ١٩٦.

أسماء الاشياء بالاستعانة بصفاتها. فالثور ـ مثلاً ـ سُمي ثوراً لوجود قرون عنده. وقد قيل ان قروياً قال انه لا يعجب للحسابات الدقيقة التي لدى العلماء عن الكواكب، وانما الذي يثير تعجبه هو معرفتهم بأسمائها[1]. وكما ان هناك طفرة بين فقدان المعرفة في المادة الميتة والشعور، هناك طفرة ايضاً بين الشعور والفكر.

(١) المصدر السابق ص ٨٣ و ٨٤.

قضية الكسب الاشعرية

قضية الكسب، من القضايا التي تحظى باهتمام خاص لدى الاشاعرة، وآمن بها الكثير من مفكريهم، مثل محمد بن عبد الكريم الشهرستاني الذي تناولها في بعض آثاره.

ويعلم العارفون بعلم الكلام ان هذه القضية قد تناولها الاشاعرة بطرق مختلفة، ولم تتفق وجهات نظرهم حولها. وكان القاضي ابو بكر الباقلاني، من اكثر المهتمين بها والمبلورين لها. وهذا ما دفع بالشهرستاني الى الاهتمام من جانبه برأي الباقلاني فيها وتوضيح هذا الرأي. وقضية الكسب انما هي في الحقيقة نوع من الجهد المبذول لرفع الشبهة على صعيد الجبر والاختيار.

فهناك من يرى ان العالم وما فيه قد تحقق على يد الله تعالى، وليس هناك خالق أو مؤثر غيره. في حين يرى البعض الآخر ان بعض الموجودات، تصدر عن غير الله تعالى، الا ان صدورها هذا مشروط بانتساب هذا الغير في النهاية الى قدرة الله واستناده اليها. ومن الواضح ان لكل من هذين الرأيين مستلزمات ونتائج ليس من السهل الأخذ بها. ولا بد ان نعلم بأن هذا العالم وما فيه، يُعد من الوجودات الممكنة، كما أن الممكن بحد ذاته، لا موجود ولا معدوم، ومن هنا فكل ممكن حينما يوجد، لا بد وأن يُنسب الى موجود واجب ويستند اليه. وهذا يعني أن ما يقع

كواسطة بين الواجب والممكن، سيُعد جزءاً من المعدّات، ولا يُعد المعدّ موجداً.

وعلى ضوء ذلك، يمكن توضيح مدار البحث ومحل النزاع. فمحل البحث في هذه القضية هو: هل بامكان القدرة الحادثة كقدرة الانسان، ان تكون مصدر الوجود وظهور أفعاله؟ ويعتقد بعض الاشاعرة ان قدرة الحادث ـ كالانسان ـ لا يمكن ان تكون مصدر الوجود وظهور أفعاله، لأن قدرة الانسان اذا كان بامكانها ان تكون مصدر وجود الافعال، فلا بد ان تكون مصدراً لوجود كل موجود آخر، لأن الوجود ذو معنى واحد ويشمل كافة الموجودات بشكل متساو. بعبارة اخرى: اذا كانت قدرة الانسان مؤهلة لإيجاد موجود واحد، فلا بد أن تكون مؤهلة أيضاً لايجاد أي موجود آخر. غير اننا نعلم ان قدرة الانسان عاجزة عن ايجاد بعض الموجودات كالجواهر والكثير من الأعراض. وهذا يعني آخر الامر ان قدرة الانسان، لا تصلح لايجاد حتى موجود واحد.

وربما يُقال هنا، بأن الاهلية لايجاد موجود ما، لا تستلزم الاهلية لايجاد موجود آخر، لأن الاهلية الاولى غير الاهلية الثانية. وهذا يعني ان الانسان اذا كان قادراً على ايجاد فعله، فلا يستلزم أن يوجِد أي موجود آخر. وللرد على هذا الإشكال يُقال لو كان هذا الكلام حول الموجود صحيحاً، فيجب ان يكون صحيحاً ايضاً حول القدرة. أي لو وقع شيء ما مقدوراً لقدرة ما، فلا يستلزم ان يتعلق هذا المقدور بقدرة اخرى ايضاً. فلو كان تحريك القلم على الورق، مقدور زيد، فلا يعني ان يكون مقدور عمرو أيضاً، والدليل على هذا الامر هو ان القدرة ذات حقيقة واحدة كالوجود. أي مثلما ان وقوع الشيء مقدوراً لقدرة ما، يستلزم ان يكون بامكان هذا الشيء أن يقع مقدوراً لقدرات اخرى، كذلك فان القابلية على ايجاد الموجود، تستلزم القابلية على ايجاد موجودات اخرى. ومن هنا اذا كان بامكان الانسان ايجاد فعله، فلا بد ان يكون قادراً على ايجاد موجود آخر. والشيء الوحيد الذي يمكن أن يُقال هنا هو: القابلية أو الاهلية لاداء الفعل، لا تتبع حقيقة القدرة، وانما تتباين بتباين الاوضاع والظروف. ولهذا السبب بالذات

يمكن القول بأن القدرة تتمتع بأهلية ايجاد الموجود، الا انها لا تتمتع بأهلية إعادة المعدوم. ومع ان إعادة المعدوم تُعد نوعاً من الايجاد الثاني، غير ان هذا الكلام يصدق على العلم والغفلة ايضاً؛ أي ان قدرة الانسان تتميز بأهلية تحصيل العلم، الا انها لا تتسم بأهلية الغفلة عن ذلك العلم.

وتحدث الشهرستاني بإسهاب في هذا المجال ونقل الكثير من الاقوال والآراء وقال ان الشيخ ابا الحسن الاشعري ليس لم يقل بأهلية قدرة الانسان لايجاد وجود الفعل فحسب، وانما لم يقل ايضاً بأهليتها لايجاد صفة من صفات وجود الفعل. ويقول القاضي ابو بكر الباقلاني بشيء من التأثير لقدرة الانسان، رغم انه لا يفسّر هذا الاثر بايجاد الفعل. ويقول بأن الانسان حينما يراجع نفسه، يتضح له بأن حركة يد الشخص المصاب بالرعشة، غير حركة يد الشخص الذي يتميز بصفة الاختيار. والتباين بين هاتين الحركتين لا يتصل بذات الحركة بما هي حركة، لأن هاتين الحركتين متماثلتان في الحركة، ولا بد أن يتصل هذا التباين بشيء آخر زائد على الحركة. وهذا الامر الزائد على الحركة عبارة عن ان احدى هاتين الحركتين مقدورة ومرادة، والاخرى غير مقدورة ومرادة. واذا كانت احدى الحركتين مقدورة ومرادة فلا بد من القول بأنها قد تعلقت بها القدرة. وهنا يطرح السؤال التالي نفسه: هل أن تأثير القدرة في هذه الحركة، تأثير في الوجود أم تأثير في احدى صفات الوجود؟ ومن الواضح ان تأثير قدرة الانسان في وجود الحركة، أمر محال، لأن قدرة الانسان اذا كانت مؤثرة على الحركة، فلا بد ان تكون هذه القدرة مؤثرة ايضاً في ايجاد اي موجود آخر، في حين انها غير مؤثرة في ايجاد الجواهر والكثير من الأعراض. وهذا يعني ان تأثير قدرة الانسان، يتصل بصفة اخرى، تعد حالاً زائداً على الوجود.

ما ذكرناه، يمثل خلاصة لرأي القاضي ابي بكر الباقلاني في قضية «الكسب». ولا بد من الاشارة الى ان بعض مريديه قد اعترضوا عليه قائلين ان ما تحدث به على صعيد الكسب، ليس سوى امر مجهول. لاننا لا نعرف حقيقة ذلك الشيء

الذي عبّر عنه بالحال الزائد على الوجوب، لا سيما وانه لا معنى له ولا اسم. وردّ الباقلاني على هذا الاحتجاج بقوله ان الحال الزائد على الوجود، أمر معلوم وليس فيه غموض أو إبهام. كما ان عدم تسميته لا يلحق ضرراً بحقيقته، والدليل على ذلك ان الفعل الواحد بامكانه ان يكون له العديد من الوجوه والاعتبارات العقلية، وبامكان كل منها الانتساب الى صفة من الصفات التي تؤثر فيها. فوقوع الفعل ـ مثلاً ـ يعد من آثار القدرة، في حين يُعد اختصاص الفعل ببعض ما يمكن تحققه، من آثار الارادة. كما ان إتقانه واستحكامه، يعدان من آثار العلم. ويؤكد الباقلاني على ان خصومهم قد اعترفوا بالحال الزائد على الوجود، حيث عدّوا التحيّز وقبول العرض، من الصفات والحالات الزائدة على وجود الجوهر. ومن الواضح ان مثل هذه الصفات حينما تُعد من الاحوال والاعتبارات الزائدة على الوجود، فلن تتعلق بها القدرة قط، كما تقع في نفس الوقت ضمن فئة الامور المفهومة والمعقولة. وتساءل الباقلاني: لو أن خصومهم قد اعترفوا بالصفات والاحوال الزائدة على الوجود، وأدركوا ان هذه الاحوال ـ وضمن وقوعها ضمن الامور المعقولة ـ لا تتعلق بها القدرة بشكل مباشر، فكيف لا يأخذون بكلام الاشاعرة وهم يتحدثون عن أحوال معقولة، وحادثة بفعل آثار القدرة؟

وكي يوضح الباقلاني الافكار التي عرضها يستعين على هذا الصعيد بمثال ويقول: نحن نأخذ هنا بنظر الاعتبار حركة تُعد نسبةً الى أنواعها جنساً أو نوعاً يمتاز افراده عن بعضهم بواسطة العوارض. ولا شك بأن الحركة ذات أقسام. ومن اقسامها: الكتابة، والكلام، والصناعة اليدوية. ويمكن ان يقسّم كل قسم من هذه الاقسام الى أصناف اخرى. ولو قسمنا حركة اليد الى الكتابة والصناعة، سنرى انهما متمايزتان عن بعضهما، ويعود هذا التمايز الى الحالة التي تتحقق في كل واحدة منهما، بحيث لو تجاهلنا تلك الحالة، لاشتركت الحركتان في الحركة. ويصدق هذا القول أيضاً على الحركة الاضطرارية والحركة الاختيارية. ولهذا السبب تعد الحالة التي تتحقق في الحركة الاختيارية، كسباً حينما تتعلق بالانسان بصفته عبداً

لله. وتأخذ هذه الحالة عنوان الفعل ايضاً، ويشتق منها اسم خاص. فالفعل «قام» أو «قعد»، يؤلف حالة من الحركة الاختيارية للانسان، يشتق منها اسم «قائم» أو «قاعد». ويصدق هذا الكلام على «كتبَ» و«قال» وسائر الافعال الاخرى. وحينما تتحقق هذه الافعال طبقاً لارادة الله، عُدّت طاعةً وعبادةً. ولو تحققت خلافاً لأمره، عُدت ذنباً ومعصية. وعلى ضوء ما تم ذكره يمكن القول بأن صدور فعل الكتابة عن الانسان من حيث هو موجود بحاجة الى موجِد وخالق، ومن حيث هي كتابة، بحاجة الى كاتب. والموجِد لا يقبل التغيير في ذاته وصفاته، وعالم بجميع جهات الفعل، غير ان المكتسب يتغير في ذاته وصفته، وليس شرطاً ان يكون عالماً بجميع جهات الفعل[1].

ويرى الاشاعرة ان إتقان الفعل، جزء من شروط الايجاد؛ والفاعل الموجد هو ذلك الذي يعلم بجميع جهات الفعل واعتباراته. ولهذا السبب لا يمكن للانسان ان يوجد فعله، لأن العلم بجميع جهات الفعل واعتباراته، يخرج عن حيز العلم البشري، وهناك الكثير من القضايا مجهولة ومبهمة لديه. ويحظى بأهمية خاصة ما يبديه الاشاعرة في مجال علم الفاعل الموجِد، لكن لا يُعرف الى أي مدى يظل المفكرون الاشاعرة أوفياء لما ذهبوا اليه. ومثل هذا الرأي يشير الى اهمية العلم والحكمة وملازمتها أو مساوقتها للوجود. ومن يمنح العلم مثل هذه الاهمية، لا يتحدث عن تقدم الارادة، والجزاف في القول والعمل، غير ان المطلعين على المبادئ الاشعرية يدركون بوضوح ان هذه الفئة قد قدّمت ارادة الله تعالى على كل صفة اخرى. وأفتوا في بعض الاحيان بجواز الجزاف. وأشار المفكرون الاشاعرة ـ ولا سيما القاضي الباقلاني ـ حين البحث في قضية الكسب الى نقطتين أساسيتين:

الاولى: وهي ما أشرنا اليه من ان الفاعل الموجد من وجهة نظرهم لا بد وأن يعلم بجميع جهات الفعل واعتباراته.

الثانية: وتتلخص في طرح مسألة الوجود وتفاوته مع الحال الزائد على

---

(١) راجع نهاية الاقدام، ص ٧٢ ـ ٧٦.

الوجود. وما يزيد من أهمية هذا الموضوع هو اعتقادهم بأن الوجود ذو حقيقة واحدة ومعنى واحد. ولا بد من إلفات النظر الى عدم بقاء الاشاعرة اوفياء لهذا الرأي. فلو كانوا على هذا الرأي، لما أنكروا القول بالاشتراك المعنوي للوجود. في حين تثبت الوثائق المتوفرة ان ائمة هذه الطائفة قد عارضت ما استطاعت القول بالاشتراك المعنوي للوجود، وأيدت الاشتراك اللفظي للوجود. ولم يقتصر إهتمام المفكرين الاشاعرة بمعنى الوجود في قضية الكسب فحسب، وانما اهتموا به في قضية «رؤية الله» أيضاً، وتحدثوا عن برهان الوجود. والسبب في الاهتمام بالوجود في قضية «جواز رؤية الله»، هو اعتقادهم أن الرؤية تستلزم الجسمانية، وجسمانية الله تعالى من المحالات. ولهذا حاولوا التوصل الى طريق لرؤية الله لا يستلزم المحال، فلم يجدوا سوى القول بأن دليل وقوع الرؤية على شيء، هو وجوده، لا جسمانيته. ولهذا فالله تعالى مرئي من حيث هو موجود، لا من حيثٍ آخر. وبرهان الوجود، له مقدمات على هذا الصعيد نغض البصر عنها هنا، وسنشير اليها في موضع آخر. إلا اننا نذكر بأن الامام الفخر الرازي ورغم انه يعد من كبار رجال هذه الطائفة، يرى بطلان برهان الوجود على صعيد رؤية الله، وأشكل عليه. وقد عبّر عن ذلك بشكل واضح خلال المناظرة التي أجراها مع النور الصابوني فيما وراء النهر.

وما تناولناه من قبل يشير الى اهتمام الاشاعرة بكل ما يرونه ضرورياً لدعم ما يرمون اليه واستخدامه في ترسيخ اسس عقائدهم. وسار بعض كبار رجال هذه الطائفة قدماً في هذا الطريق حتى انهم آمنوا ببعض القواعد العقلية واعتبروها جزءاً من افكارهم. بعبارة اخرى انهم عدّوا الايمان بالقواعد العقلية تابعاً للايمان بالاصول الدينية. ولهذا أسسوا مبدأً يقول بأن بطلان الدليل يستلزم بطلان المدلول. ومن الواضح عدم صحة هذا المبدأ طبقاً للقواعد المنطقية، وبطلان الدليل لا يؤدي الى بطلان المدلول. إلا ان الاشاعرة تمسكوا بهذا المبدأ وعملوا على ذيوعه. وبنفس الحجم الذي كانت تنزع فيه هذه الطائفة نحو بعض القواعد

العقلية وتعدّها جزءاً من اصولها، كانت تخاصم باقي المسائل الفلسفية وتعدّها غريبة عليها وباطلة.

وكان حجة الاسلام الغزالي وجمال الاسلام الشهرستاني من بين اولئك الذين عبروا بشكل صريح عن عدائهم للفلسفة، إلا انهم كانوا يستخدمون القواعد العقلية كلما رأوا ذلك ضرورياً، ويستخدمونها لترسيخ ما لديهم من مبادئ واصول. ولا بد من الاشارة الى نسخ طريقة قدماء الاشاعرة وزوالها بعد ظهور إمام الحرمين الجويني والامام محمد الغزالي في ميدان الفكر الاشعري، وكانت تلك الطريقة القديمة قد نشأت على يد ابي بكر الباقلاني. والعامل الرئيس الذي يقف خلف ذلك التحول كان إقبال الجويني والغزالي وأضرابهما على المنطق والاعتماد على معاييره. ومن الواضح ان الشهرستاني قد حذا حذو الغزالي ايضاً وابتعد عن طريقة قدماء الاشاعرة. ورغم هذا لم يحل الاقبال على المنطق دون التخاصم مع الفلاسفة، وعبّر الشهرستاني هو الآخر كالغزالي عن عدائه للحكماء والفلاسفة.

وأشرنا في بداية البحث الى اعتماد الشهرستاني بشكل كبير على النقاش اللفظي والاساليب الجدلية في معارضته للفلاسفة، إلا انه حينما كان يجد نفسه في خندق الدفاع، يضطر للتحدث من موقع المفكر الاشعري. وقد بحثنا في الصفحات الماضية اسلوب دفاعه عن المفاهيم الاشعرية الرئيسة، ونشير الآن الى أحد دفاعاته ايضاً ويتعلق بإنكار الكليات. وكانت هذه القضية موضع اختلاف ونزاع بين المفكرين في شرقي العالم الاسلامي وغربيه منذ القدم. فهناك من يؤمن بالكليات ويعدّها أساس المعرفة البشرية، وهناك من ينكرها بحدة. ويمكن تقسيم المعارضين للوجود الكلي الى فئتين:

الاولى: تلك التي لا تنفي الوجود الخارجي للكلي فحسب، وانما تنفي حتى وجوده الذهني ايضاً. وترى أن الكلي لا يظهر سوى في اللفظ والصوت.

الثانية: تلك التي تنفي وجوده الخارجي إلا انها تقول بوجوده الذهني.

ويقع الشهرستاني ضمن افراد الفئة الثانية. وقد عبّر عن رأيه في إنكار الوجود

الخارجي للكلي في كتاب «نهـاية الاقدام» وكذلك كتاب «مـصارعة الفـلاسفة» الذي ذهب فيه الى تحقق الكلي في الذهن فقط. والمعاني الكلية من وجهة نظره، من الامور التي لا يمكن للعاقل ان ينكرها، مع ان البعض يتحدث عنها كتصورات ذهنية. وهناك من ينظر اليهـا كتقدير في العـقل، وآخـرون كـمدلول للـعبارات والالفاظ. ويرى الشهرستاني نفسه ان الحقائق والمعاني ذات ثلاثة اعتبارات:

١ ـ أن ننظر اليها بحد ذاتها.

٢ ـ أن ننظر اليها من حيث وجودها في الخارج.

٣ ـ أن ننظر اليها من حيث تحققها في الذهن[١].

ويرى ان المعاني، متعينة ومتخصصة من حيث وجودها في الخارج، وكـلية وعامة من حيث تحققها في الذهن. اما اذا نظرنا اليها بحد ذاتها وفي نفسها بغض النظر عن الذهن والخارج، فلن تكون حينئذ كـلية ولا جـزئية ولا عـامة ولا خاصة. ولم يلتفت الشهرستاني الى هذه النقطة وهي ان من ليس كلياً ولا جزئياً، بامكانه ان يكون كلياً وجزئياً. وحقيقة الارسال هي هذه الصورة لا غيرها.

(١) المصدر السابق، ص ١٤٩.

الفيلسوف الذي يدّعي تعلم القليل عن الفلاسفة

بعد الغزالي والشهرستاني بحوالي قرن من الزمن، ظهرت شخصية كبيرة حملت لواء معارضة الفلسفة، ألا وهي شخصية الامام فخر الدين الرازي. وكان هـذا المفكر العجيب، متمكناً الى درجة كبيرة وقليل النظير في فن الجـدل والمـناظرة وايجاد الشك في ما يعتقده غيره واضحاً ومسلّماً به. والشبهات والإشكالات التي أثارها حول ما أورده الفلاسفة في آثارهم، كثيرة جداً ولا يمكن حصرها في عدد محدد. وتختلف هذه الإشكالات عن إشكالات الغزالي وغـيره حـتى في نـوعها وطبيعتها. وكان على معرفة كاملة بالآثار الفلسفية، وعلى اتصال وثيق بكـتاب المعتبر لأبي البركات البغدادي، حتى قال البعض انه شديد التأثر بهذا الفيلسوف اليهودي الاصل، وقد عارض الفلاسفة بايحاء من أفكاره.

هبة الله بن علي بن ملكا ابو البركات والمعروف بأوحد الزمان، تـوفي عـام ٥٤٧ هـ، وخلّف كتاب «المعتبر في الحكمة»[١]، وهو كتاب مهم ويعدّ ثمرة عمره الطويل نسبياً. ويعدّ ابو البركات نموذجاً للفيلسوف المتوحّد ويشترك مـع ابـن باجة في بعض النقاط الفكرية. ويرى ان فكرة التدخل في السـياسة والشـؤون

---

(١) طبع هذا الكتاب في ثلاثة اجزاء بحـيدر آباد عـام ١٣٥٧ هـ تحت اشراف جمـعية دائـرة المـعارف العثمانية. وطبعته جامعة اصفهان مؤخراً عن الطبعة المذكورة.

الاجتماعية تتعارض مع الفلسفة. ولا يرى نفسه مديناً للفلاسفة، وانه لم يأخذ منهم الا القليل. ورغم ادعائه هذا، الا انه تتلمذ على يد الشيخ ابي الحسن سعيد ابن هبة الله وأخذ الفلسفة عنه.

وهناك حادثة طريفة حول الطريقة التي تتلمذ بها ابو البركات على الشيخ المذكور. فقد كان هذا الشيخ يأبى تعليم الحكمة لليهود، وحينما سأله ابو البركات ان يتعلم على يديه، رفض ذلك. غير انه لم ييأس وفكر في طريقة للاخذ منه. فاتفق مع خادم بيت الشيخ ان يخفيه في الدهليز حينما يلقي الشيخ دروسه بحيث يستطيع سماعها. واستمر على هذا الوضع لفترة من الزمن، حتى حصل نزاع بين تلامذة الشيخ حول احدى المسائل المعقدة، واستمر ذلك النزاع دون ان يتوصل احد منهم لحلها. ففاجأ ابو البركات الجميع بدخول حلقة الدرس، واستجاز الشيخ في حلّ تلك المسألة. واندهش الشيخ لحدة ذهنه وقابليته العلمية، وسأل ابا البركات عن حاله. فأفضى اليه بالامر وأخبره بحرمانه من الاستماع اليه بسبب يهوديته. وسمح له الشيخ منذ ذلك الحين بحضور دروسه والاستماع اليه بعد ما وجد عنده ذلك الذكاء والاستعداد. ومنذ ذلك اليوم أخذ ابو البركات يحضر عند الشيخ بشكل رسمي حتى أصبح من أقرب تلامذته اليه[١]. ورغم دراسته للفلسفة والتعاليم الفلسفية، الا انه انبرى لمعارضة الفلاسفة في كثير من القضايا الفلسفية ووجّه الانتقاد الى الكثير من آرائهم.

ويرى ابو البركات ان قدماء الفلاسفة اكتفوا بالتعليمات الشفهية خوفاً من وصولها الى اشخاص لا قابلية لهم على ادراكها. ثم كُتبت تلك التعليمات فيما بعد بلغة تمثيلية. ويرى ان كتابة هذه التعليمات، ومبادرة المتأخرين الى شرحها وتفصيلها، قد فتحتا باب التكرار والتطويل الذي لا طائل فيه، فاختلط كلام أهل الفضيلة بكلام الجهّال[٢]. وأقبل ابو البركات على التأملات الشخصية انطلاقاً من

(١) المعتبر، ج ٣، ص ٢٣٦.
(٢) المصدر السابق، ج ١، ص ٣.

هذا النمط الفكري. وفي الوقت الذي كان يطالع فيه آثار الفلاسفة، كان يهتم بكتاب التكوين الكبير ايضاً. وبايحاء من مطالعة كتاب التكوين والتأملات الشخصية، لم يصنّف كتابه باسلوب سائر الفلاسفة، وأسماه «المعتبر في الحكمة»، وكأنما اراد بهذا الاسم ان يقول بأنه يحظى باعتبار خاص نظراً لكونه ثمرة مطالعة كتاب التكوين وتأملاته الشخصية. ومن هنا نجده قد عارض الفلاسفة في بعض القضايا، وعبّر عن بعض القضايا بعبارات تختلف عن عبارات سائر الفلاسفة.

وتحدث ابو البركات في علم المنطق باسلوبه الخاص ايضاً، وأطلق على المعايير المنطقية اسم «قوانين الانظار وعروض الافكار». وما أورده في هذا الحقل، لا يختلف من حيث المضمون عما أورده المناطقة، إلا ان العبارات التي أوردها، غير العبارات التي اوردوها. وعرّف الفائدة من منفعة المنطق تعريفاً يختلف عن تعريف علماء المنطق ايضاً، فقال بأنها هداية الاذهان نحو حقائق المعارف والعلوم ومنع الفكر عن كل اعوجاج وضلال. ورغم كل ما كان يبديه من اهتمام نحو المنطق وما يقوله من اعتبار له، كان يعتقد ان هذا العلم غير مؤثر على كثير من الناس ولا مفيد لهم. وقد اطلق على الادراكات الاولية اصطلاح «الحكمة»، واعتبرها موجودة بشكل فطري في النفوس البشرية. وقسّم هذه النفوس الى أربعة انواع:

١ ـ نفوس يتمتع أصحابها بالغريزة الاولية، مع نقاء فطرتهم.

٢ ـ نفوس يتمتع أصحابها بالغريزة الاولية، مع تلوث فطرتهم.

٣ ـ نفوس فقد أصحابها الغريزة الاولية، إلا انهم لم يتّصفوا بضدها بعد.

٤ ـ نفوس فقد أصحابها الغريزة الاولية، واتّصفوا بضدها.

ويرى ابو البركات عدم لزوم المنطق للفئتين الاولى والرابعة، حيث ان الفئة الاولى ليست بحاجة اليه لما لديها من غريزة أولية وفطرة نقية، كما ان الفئة الرابعة ونظراً لاتصافها بضدّ الغريزة الاولية، فقد فقدت القدرة على الانتفاع بالمنطق.

وبامكان الفئتين الثانية والثالثة الانتفاع به، إلا انه اكثر فائدة للفئة الثانية[١].

ويرى ابو البركات ان القوانين المنطقية ليست عامة وشاملة، وبامكانها ان تفيد بعض الناس فقط. ولو أنعمنا النظر في كلام هذا الفيلسوف، لكان بامكاننا أن نقول بأن رأيه هذا، لا يوجه ضربة للقوانين المنطقية. فرغم انه ذهب الى عدم حاجة الفئة الاولى الى المنطق، إلا ان عدم الحاجة هذا يعود لامتلاك هذه الفئة للحكمة الغريزية ونقاء فطرتها، وهذا يعني ان معيار المنطق معيار للفطرة والحكمة الغريزية. واذا كان المنطق معياراً لفطرة الانسان وحكمته الغريزية، فلا بد أن تكون قوانينه عامة وشاملة، والفئة الوحيدة التي لا تنتفع بها هي تلك التي خرجت عن إطار الفطرة. والخارجون عن إطار الفطرة، هم اولئك المنضوون تحت لواء الفئة الرابعة التي أشرنا اليها. ومن هنا نفهم ان كلام ابي البركات لا يقلل من اهمية القوانين المنطقية واعتبارها.

وبحث ابو البركات المعنى الذاتي وأنواعه بشكل مفصل، ووجه انتقاده لآراء أهل المعقول على هذا الصعيد. ويبدو ان افكاره قد أثرت على عدد كبير من اولئك الذين صنّفوا في ردّ المنطق ونقدوا ملاك تفكيك الذاتي عن غير الذاتي. وكان ابن تيمية من بين اولئك المتأثرين كثيراً بآراء هذا الفيلسوف اليهودي الاصل، وعكس آراءه في قضية الذات والذاتيات في كتاب «الرد على المنطقيين». ولا ننوي نقل افكار ابي البركات أو مناقشة الإشكالات التي أثارها حول آراء أهل المعقول بهذا الشأن، وما نريد ان نؤكد عليه هو انه قد جابه الكثير من المشاكل لعدم قدرته على التميز بين الذاتي في حقل البرهان والذاتي في حقل الايساغوجي، وعجز عن ايجاد حلّ لها. ولا بد من الالتفات الى ان الذي يواجه مشكلة في قضية التباين بين الامر الذاتي وغير الذاتي، فلا بد ان يواجه مشكلة في كثير من القضايا الاخرى ايضاً. وكان ابو البركات، من بين من نظر الى التفاوت بين الذاتي وغير الذاتي نظرة المنتقد، وهذا ما دفعه ايضاً للنظر الى بعض القضايا

---

(١) المصدر السابق، ج ١، ص ٧.

الاخرى المترتبة على هذه القضية، بعين المنتقد ايضاً.

في بيان ماهية الشيء ـ الذي يشكل الاجابة على الاستفسار عن جوهر الشيء ـ أورد كلاماً لا ينسجم مع اقوال وآراء عدد كبير من الحكماء. ورغم هذا لا بد من الاعتراف بأنه قد أشار الى موضوع ذي أهمية كبيرة حينما قال: بأننا حينما نتحدث عن شخص بضمير «هو»، فاننا نشير الى شيء يختلف بشكل كلي عما يفهمه الشخص نفسه حينما يتحدث عن نفسه بضمير «انا». فحينما يشير الى نفسه بهذا الضمير فانه يتحدث عن موجود غير محبوس في قيد الجسمانية، بل ان كل قيد متصوَّر، لا بد وانه خارج عن حقيقة الـ«انا». فالـ«انا»، متشخصة في عين الارسال، بينما يُعد مرجع الضمير «هو»، شخصاً جسمانياً يمكن تحديده من خلال سلسلة من الحالات، مثلما يمكن ان يُقال للجسم الميت: هذا فلان. في حين لا يُعد مرجع الضمير «انا» جسماً ميتاً. ويؤكد ابو البركات اننا حينما نتحدث عن الشخص بكلمة «هو»، انما نتحدث عنه لأننا نعرفه. وحينما يتحدث ذلك الشخص عن نفسه بكلمة «انا»، فانما يتحدث عن نفسه لأنه يعرفها. ولا شك في ان معرفتنا به، غير معرفته بنفسه[1].

ومن المواضع التي عارض فيها ابو البركات الحكماء وأهل المنطق، هي التباين بين الجهة والمادة في القضايا. ويعلم العارفون بالموازين المنطقية ان نسبة المحمول الى الموضوع والتي لا تخرج في الواقع ونفس الامر عن الوجوب والامكان والامتناع، تُدعى بمادة القضية، إلا ان هذه النسبة نفسها تدعى بجهة القضية على أساس تحققها في تصور الاشخاص. ويؤكد نصير الدين الطوسي على المعنى أعلاه لمادة القضية ويقول بأن الناس قد لا يقفون احياناً على حقيقة النسبة كما هي في الواقع ونفس الامر، وانما يتصورون نسبةً أعم أو أخص منها، بل وحتى مخالفة لها على الاطلاق، ويخبرون عنها وفقاً لتصورهم. وهذا يعني ان نسبة المحمول الى الموضوع في نفس الامر، تغاير نسبة المحمول الى الموضوع حسب تصور

(١) المصدر السابق، ج ١، ص ٢٢ ـ ٣٠.

الاشخاص. ويؤكد الطوسي بناء على رأيه هذا على ان الجهة والمادة قد يكونان شيئاً واحداً أحياناً، وقد يكونان شيئين متغايرين. ولكن يُنظر اليهما دائماً كمعنيين في القضايا، بحسب الاعتبار[١].

وما ذُكر هنا، أمر يتفق عليه علماء المنطق كافة، ولم يعارضه احد. لكن ومثلما اشرنا من قبل انبرى ابو البركات لمعارضة هذا الرأي وعدّه كلاماً باطلاً. فقد قال: لو كان ما ذهب اليه علماء المنطق على صعيد المادة والجهة صحيحاً، فلا بد أن نعدّه صحيحاً على صعيد كافة الموجودات والاحوال أيضاً. اي اذا كان التفاوت بين المادة والجهة في مجال القضايا ان المادة، نفس الامرية، والجهة لا تتحقق الا في العلم والادراك، فلا بد ان يصدق ذلك على كافة الموجودات، ولا بد ان يقال بأن الموجودات من حيث هي موجودة، لها اسم، ومن حيث وقوعها معلومة، لها اسم آخر. في حين لا يمكن قبول مثل هذا الكلام، ولم يقل ارسطو مثل هذا ايضاً[٢]. ولا ريب في ان هذا الإشكال الذي طرحه ابو البركات، يقوم على مسألة اخرى خالف فيها المفكرين ايضاً.

والعارفون بوضع الالفاظ يعلمون ان الالفاظ في نظر الكثير من المفكرين قد وُضعت للمعاني الواقعية، ووجود ما وُضعت له الالفاظ، في عالم الواقع. إلا ان ابا البركات قد بحث العلاقة بين موجودات عالم العين ومتصورات الذهن، ورفض رأي اهل الفكر المعروف في هذا المجال وقال بأن الانسان لا يرى في نظره الابتدائي تفاوتاً بين متصوراته الذهنية وبين ما هو موجود في عالم العين، ولهذا يعتبر خيال زيدٍ، زيداً الواقعي، والصورة الذهنية للانسان، الانسان الواقعي. في حين وُضعت الالفاظ بحسب الحقيقة للمتصورات الذهنية، وتدل على الموجودات الخارجية عن طريق هذه المتصورات، حتى ان الانسان لو شاهد صورة حصان عن بعد، ولم يدرك حقيقته، وتصوره حماراً عن طريق الخطأ، فلا بد ان ينتخب

---

(١) اساس الاقتباس، ص ١٢٩.

(٢) المعتبر، ج ١، ص ٨٥.

اسمه حسب تصوره[١]. ويضيف الى رأيه السابق قوله: لو قيل في قضية حملية: «زيد إنسان» فمعنى هذا ان الذي أُطلق عليه اسم زيد، هو نفس الذي أُطلق عليه اسم انسان[٢].

وغير خاف على العارفين بمبادئ الفكر الفلسفي، مدى ضعف كلام أبي البركات على هذا الصعيد، والإشكالات الكثيرة الموجَّهة اليه، ومنها انكار الحمل. فالالفاظ من وجهة نظره قد وُضعت للمتصورات الذهنية. ولو كانت الالفاظ قد وُضعت للمتصورات الذهنية فحسب، فمن المتعذر حمل المحمول على الموضوع، ولأُغلق باب القضايا، لأن المفاهيم مستقلة عن بعضها، والتصورات غريبة عن بعضها انطلاقاً من قيامها بالذهن. فتصور زيد وتصور انسان، لما كانا تصورين قائمين بالذهن، فهذا يعني ان احدهما في عرض الآخر، وليس لاي منهما اولوية على الآخر كي يكون موضوعاً أو محمولاً. إلا انهما متحدان من حيث المعنى والمضمون، ومن حيث الدلالة على الخارج، فيُعد زيد فرداً من أفراد الانسان. وعلى هذا الاساس يمكن القول بأن الالفاظ قد وُضِعت للمعاني، وبما أن عالم المفاهيم يتحدث عن المعاني، فلا بد أن يكون على اتصال بعالم المعاني: وتتحقق أقسام الحمل في هذا الاتصال ويُفتح باب القضايا.. ولا شك في ان انفتاح باب القضايا يؤدي الى تحقق التفاهم والتكلم وبدء الحوار.

والذي يثير الدهشة، تأكيد ابي البركات على قضية وضع الالفاظ للمعاني الذهنية، والاشارة الى ذلك مراراً في كتاب المعتبر[٣]. وقد اشرنا بدورنا الى بعض الاشكالات الاساسية على هذا الرأي بشكل مجمل، إلا ان الإشكال الاكبر المثار هو عدم التزام هذا الفيلسوف بلوازم هذا الرأي، فجابه نوعاً من التناقض. ففي موضع يرى ان الالفاظ موضوعة للصور الذهنية، وفي موضع آخر يقول بأن

(١) المصدر السابق، الفصل الثالث.

(٢) المصدر السابق، ص ١٢.

(٣) المصدر السابق، ج ١، ص ١٢، ج ٣، ص ٢٢ ـ ٦٢.

الصور الذهنية غير قابلة للانتقال ابداً، وهذا واضح من عبارته التالية: «الموجود يُقال على وجهين: أحدهما موجود الاعيان والآخر موجود الاذهان. وموجود الاعيان يُعرف بالإدراك وهو واحد بعينه مشترك لكثير من المدركين كالشمس، وليس كذلك الموجود في الاذهان، فان الانسان الواحد ينفرد بإدراك ما في ذهنه خاصة ولا يشاركه إنسان آخر فيه»[١]. واذا كانت الالفاظ قد وُضِعت للصور الذهنية حسب ما يذهب اليه، فكيف يمكن أن نعد باب الحوار والتفاهم بين الاشخاص مفتوحاً؟

والقضية الاخرى التي عارض بها ابو البركات رأي الكثير من الفلاسفة وبدت غريبة الى حد ما هي قوله بأن نفس الانسان الناطقة تعرف الاشياء عن طريق الصور الذهنية، الا ان علم النفس بالصورة يتحقق عن طريق صورة اخرى، وهذه الصورة عن طريق صورة اخرى ايضاً وهكذا[٢]. ونستشف من هذا الكلام، إنكار ابي البركات للعلم المباشر أو بدون واسطة، وايمانه بتحقق كافة المعارف عن طريق الواسطة. ولا شك في ان مثل هذا الرأي يحمل في جوفه رأياً آخر رفضه الكثير من الفلاسفة المسلمين وهو: ان حقيقة العلم والادراك ليست سوى نوع من الاضافة. ومع ان ابا البركات قد اشار بشكل تلميحي الى اضافة حقيقة العلم والادراك، إلا انه صرح بذلك ايضاً في عدة مواضع منها قوله: ان الادراك ومهما نُظر اليه، فهو ليس سوى حالة اضافية تتحقق للشيء المدرِك ازاء الشيء المدرَك[٣]. ويرى أيضاً ان الاضافة قائمة دائماً بطرفي الاضافة اللذين يُحسب كل منهما مضافاً الى الآخر. وتناول في بداية الجزء الثالث من كتاب المعتبر هذه القضية ايضاً وقال بأن العلم والمعرفة صفتان اضافيتان تتحققان في النفس الناطقة ازاء الاشياء.

---

(١) المصدر السابق، ج ٣، ص ٢١.

(٢) المصدر السابق، ص ١٣.

(٣) المصدر السابق، ج ٢، ص ٣٢٣.

وقد يُقال هنا بأن ما جاء على لسان ابي البركات، يُلاحَظ في آثار كبار الحكماء المسلمين ايضاً، حيث ان الكثيرين منهم اعتبروا العلم من الصفات الحقيقية ذات الاضافة. وللاجابة لا بد من القول أن هؤلاء الحكماء قد تحدثوا عن العلم كصفة حقيقية، في حين لم يتحدث ابو البركات عنه كصفة حقيقية. ويمكن ان يُقال بأن الإمام فخر الدين الرازي قد تأثر بأبي البركات البغدادي في رأيه الشهير القائل باضافة حقيقة العلم. ولم ينحصر تأثر الرازي بأبي البركات في هذه القضية فحسب، بل امتد ذلك التأثر الى كثير من القضايا الفكرية والفلسفية الاخرى. وسنتحدث عن ذلك بشكل أوسع فيما بعد.

وعلى ضوء ما مر، يتضح لنا ايضاً ان ابا البركات لا يؤمن بوجود الكلي الطبيعي في الخارج، ولا وجود للكليات الا في الذهن من وجهة نظره. ويرى ان المعلومات لها صفات وأحوال في عالم الذهن تختص بوجودها الذهني، رغم ان تعلق هذه الصفات يجري عن طريق النسبة بين الذهن والموجودات الخارجية[١]. وعارض هذا الفيلسوف ابن سينا في هذه القضية ايضاً ومهّد الطريق للذين جاؤوا من بعده وحملوا لواء معارضة ابن سينا ايضاً. ولا بد من القول بأن فكرة انكار الكلي في الخارج، ذات خلفية طويلة، وانبرى الكثيرون على أساس ذلك لرفض رأي ابن سينا على صعيد الكلي الطبيعي منطلقين في ذلك من دوافع متباينة. ولم يكن اسلوب معارضة الرأي الذي ذهب اليه ابن سينا، واحداً أو متماثلاً، ولا بد من تناول هذا الموضوع في موضع آخر.

وقضية وجود الهيولى أو المادة الاولى، من القضايا الاخرى التي عارض فيها ابو البركات الفلاسفة المشائيين. ويرى ان الهيولى ـ وكما تحدث عنها فلاسفة المشاء ـ ليست سوى تصور ذهني وليس لها أي وجود خارجي، لأن الشيء الذي لا فعلية له وعار من كل تعيّن وشكل ومقدار، لا يتحقق الا في الذهن. ويرى ابو البركات عدم وجود تفسير صحيح لكلام قدماء الحكماء في الهيولى، ولم

(١) المصدر السابق، ج ٣، ص ١٢.

يعرف المتأخرون مقصود المتقدمين.

وبالرغم من ان قدماء الفلاسفة قد نفوا أي شكل ومقدار للهيولى، إلا انهم لم يقصدوا بكلامهم هذا خلوها في عالم العين والخارج من مثل هذه الصفات، وانما ليس لها من حيث المفهوم أي تعيّن وشكل ومقدار، وهو قول شبيه بما قاله الهندسيون في الخط. فالخط من وجهة نظر الهندسي عبارة عن طول ليس له عرض أبداً، والسطح عبارة عن طول وعرض بلا عمق. ولا يريد الهندسيون ان الطول عار من اي عرض، لأنه متى ما وُجِد الطول، وُجد العرض ايضاً. الا ان الذي يقصدونه هو ان اعتبار عرض الطول، لا يستلزم من حيث المفهوم عرضاً معيّناً، لأنه لو استلزم عرضاً معيناً، لاستلزم ايضاً ان يكون كل طويل ذا عرض معين، في حين ان الواقع يشير الى عكس هذا.

وأبو البركات ـ على أي حال ـ انكر وجود الهيولى الاولى كأحد الجوهرين المؤلفين للجسم في عالم العين والخارج، ويؤمن بأن الجسم يُدعى بالهيولى، من حيث ما يحصل فيه من كون وفساد، ويُدعى بالموضوع، من حيث ما يعرض عليه من أحوال مختلفة[1]. ودعا هذا الفيلسوف الصورة الموجودة في الهيولى عرضاً، انطلاقاً من رأيه في هذا المجال والذي يذهب الى تحقق وجود الصورة في الموضوع الذي يُسمى «هيولى»، وعرضية كل ما وقع في الموضوع. وفسّر كلام قدماء الحكماء بهذا الشأن وأقر بصحة ما ذهبوا اليه في ان الصورة الجسمية مقوّمة، والاعراض تابعة ولاحقة، الا ان هذا لا يمنع ـ من وجهة نظره ـ دون عد الصورة عرضاً ايضاً. ويرى ان الشيء الوحيد الذي يمكن قوله هو ان الصورة عرض يتحقق في الهيولى، وتؤلف الاعراض التي تُعد تابعة للصورة، نوعاً من العرض يتحقق في مركب من الهيولى والصورة. ويستعين ابو البركات بمثال لاثبات وجهة نظره فيقول بأن الكتابة تؤلف صورة كتاب يصبح بها ذلك الكتاب كتاباً؛ غير ان هناك أشياء اخرى في هذا الكتاب ايضاً كسواد الخط وحسنه

---

(١) المصدر السابق، ج ٢، ص ١٢ و ١٣.

وقبحه، يمكن ان تعد من حيث الكتابة أعراض الكتاب. اي ان الكتابة، صورة، وقضايا من قبيل سواد الخط وحسنه وقبحه، أعراض الكتاب. ويصل ابو البركات بعد ذلك الى نتيجة تفيد بأن الشيء، من الممكن أن يكون صورة من جهة وعرضاً من جهة اخرى. ويرى بأن البياض في الانسان الابيض يعد صورة من حيث هو انسان ابيض، إلا ان هذا البياض يعد عرضاً من حيث ان هذا الانسان إنسان فحسب. ويشير بعد ذلك الى نقطة جديرة بالتأمل والدراسة من خلال قوله: ربما تسمى الصورة صورة لحضورها في التصور الذهني، فتتحقق معرفة الانسان عن هذا الطريق، حيث اننا حينما نعرف الاشياء، نعيّن اسماءها، وحينما نعيّن اسماءها، نحصل على معرفتها. ولهذا تُعد الصورة مصدر كافة الاعراض، وهي تلاحقها في عالم المادة[1].

وبعد انكار ابي البركات للهيولى، وجد نفسه مضطراً لأن ينسب كل ما قاله الحكماء في الهيولى، الى الجسم. ولهذا قال بأن الجسم بما هو جسم، لا واحد ولا كثير، بل لديه نوع من الوحدة الاتصالية التي تنسجم مع الغيرية والانقسام بشكل غير متناه. وعرض قضية على صعيد توضيح هذا الكلام جديرة بالاهتمام. فقد ميّز بين ظهور الغيرية وتمايزها. ويريد بذلك ان الجسم وفي عين الوحدة الاتصالية، ذو غيرية أيضاً، غير ان الغيريات لا تتميز فيه عن بعضها. فلو افترضنا قيام شخص برسم نقطتين في موضع واحد من جسم ما، فلا شك في ان رسم النقطتين المتكررتين في موضع واحد من الجسم، لن ينجم عنه أثران، في حين لو رسم ذلك الشخص نقطتين في موضعين من الجسم، فلا بد من القول حينئذ بأن محل احدى النقطتين، غير محل النقطة الاولى. ويرى ابو البركات ان هذه الغيرية كانت قد تحققت ايضاً قبل رسم النقطتين، إلا انها لم تكن متمايزة، ومجيء النقاط، هو الذي ميز المحل الاول عن الثاني. لأنه اذا كان ظهور الغيرية معلولاً لرسم النقطتين، فهذا يعني ظهور الغيرية أيضاً حتى مع رسم النقطتين

---

(١) المصدر السابق، ج ٢، ص ١٢٢ و ١٢٣.

المتكررتين في محل واحد؛ بينما لم يؤد وضع النقطتين في محـل واحـد الى ظـهور الغيرية. ومن هنا لا بد وان هناك تفاوتاً بين حدوث الغيرية وتمايز الغيرية. وما يظهر كغيرية بعد وضع نقطتين في موضعين مختلفين من جسم واحد، انما هو تمايز بين غيريتين. واذا ما تجاهلنا هذا التمايز فان هذه الغيرية قد تحققت في الحـقيقة الاتصالية للجسم حتى قبل وضع النقطتين في موضعين مختلفين منه[١].

(١) المصدر السابق، ج ٢، ص ٢٦ و ٢٧.

مواقف أبي البركات البغدادي الخاصة

ابو البركات البغدادي، مفكر انبرى لدراسة الكثير من القضايا الفلسفية، ودوّن آراءه وافكاره دون الالتفات الى ما تقتضيه سنّة الفلاسفة. ويتألف كتابه «المعتبر» الشهير المهم من ثلاثة أجزاء هي المنطقيات، والطبيعيات والالهيات، وهي عبارة عن مجموعة كتابات أعدها طوال حياته. وعارض ابو البركات الفلاسفة في كثير من القضايا وانتقد آراءهم، كما طرح خلال ذلك بعض القضايا التي يمكن عدّها نوعاً من التجديد والابداع. وهو يمقت التقليد الاعمى وينتقد المقلّدين، ويرى ان التقليد في الحجة والبرهان كالتقليد في أساس المدعى والدين، أي ان الذي يأخذ الحجة والبرهان عن طريق التقليد، لا يختلف عن ذلك الذي يقبل المدعى عن طريق التقليد. والفارق الوحيد هو ان ذلك الذي يسمع البرهان، يلقي بنفسه في شباك العناء ويبدد أوقاته الثمينة. ويعتقد ان الذي يتعقّل ما يسمع ويتأمّل فيه، سيكون اقامة البرهان مفيداً له، ويتعرف بشكل أفضل على الطريق الصحيح[1].

وما ذكره ابو البركات بشأن قبول البرهان من خلال التقليد الاعمى، يجد له مصداقاً عند الكثير من المتكلمين، لا سيما من اتباع الطريقة الاشعرية الاولى.

---

(١) المعتبر، ج ٣، ص ٤٨.

حيث ان المفكرين الاشاعرة قد قبلوا في طريقتهم المتقدمة عدداً من المقدمات العقلية وصاغوا على أساسها عقائدهم الدينية وأدلتهم المذهبية. وعدّ بعضهم مثل أبي بكر الباقلاني (ت ٤٠٣ هـ) وإمام الحرمين الجويني (ت ٤٧٨ هـ) هذه المقدمات العقلية تابعة لعقائدهم الدينية في وجوب الايمان ولزوم القبول، ولهذا يؤمن هؤلاء ببطلان المدلول عند بطلان الدليل. ومن الواضح ان المقدمات العقلية حينما تتبع العقائد الدينية في وجوب الايمان ولزوم القبول، سيُمنع أي تساؤل أو نقاش حولها، وتزول كل فرصة لدراستها والتأمل فيها.

والمقدمات العقلية اللازمة عند الاشاعرة هي:

١ ـ القول بالجوهر الفرد والخلاء.

٢ ـ القول بأن العرض غير قائم بالعرض.

٣ ـ القول بأن العرض لا يبقى على حال واحد في لحظتين.

وهناك مقدمات اخرى لا مجال لذكرها. ولم تستمر هذه الطريقة، حيث ظهرت طريقة جديدة بعد شيوع المنطق بين المفكرين الاشاعرة، فلم يأخذوا بفكرة بطلان المدلول ببطلان الدليل، بعد ان وفرت الموازين المنطقية امكانية اثبات المدلول بدليل آخر[١]. والجدير بالذكر ان الذم الذي وجهه ابو البركات للتقليد في البرهان، لا يصدق على الطريقة الاشعرية المتقدمة فقط، بل يمكن ان نجد له مصاديق في الكثير من القضايا الكلامية الاخرى. وقد أكد هذا الفيلسوف على التأمل والتصرف الذهني كثيراً، وعدّ التفكير أساساً لانتقال ونيل المعلومات الجديدة.

وليس بخافٍ على المهتمين بالموازين المنطقية ان الانسان بامكانه اكتشاف الكثير من المجهولات بمساعدة القياس وعن طريق العلم بالمعلومات. فخلال المعارف التي يحصل عليها الانسان عن طريق القياس المنطقي، يؤدي العلم ببعض المعلومات الى العلم ببعض الامور المجهولة. ويرى ابو البركات في التعبير الذي

(١) مصطفى عبد الرزاق، تمهيد لتاريخ الفلسفة الاسلامية، ص ٢٩٤.

يتداوله اهل المنطق في هذا المضمار نوعاً من التساهل، ويعتقد ان مجرد حصول العلم ببعض المعلومات، لا يمكن ان يكون علّة ايجابية لاكتشاف المجهول. والعلم ببعض المعلومات لا يصبح علّة لحصول العلم ببعض المجاهيل الا اذا كان مصحوباً بالتصرف الذهني والتفكير في المجهول والمعلوم. فلو كان مجرد العلم ببعض المعلومات علة لحصول العلم بالمجهولات، فلا بد للانسان في تلك الحالة ان يحصل على كافة العلوم المكتسبة بدون فاصل زمني، بمجرد أن يحصل لديه العلم ببعض المعلومات، مثل ظهور النهار بمجرد طلوع الشمس. ومن هنا ندرك ان اكتساب العلوم، بحاجة الى فكر وطلب وتأمل. ويحدث هذا الطلب والتأمل بشكل تدريجي على مدى الزمان وخلال مقاطع التاريخ[1]. وما تحدث عنه ابو البركات على هذا الصعيد، يدل بشكل ضمني على بعض النقاط الاساسية، منها:

١ ـ تحقق نوع من الحركة في الفكر. وهذه الحركة التي تعد نوعاً من التصرف، تجري من المطلوب الى المبادئ، ومن المبادئ الى المطلوب.

٢ ـ تدخّل الزمان والتاريخ في اكتشاف المجهول، وهي قضية اكتشفها ابو البركات نفسه.

ولم يتحدث عن طبيعة تأثير التاريخ في اكتشاف المجهول، إلا ان عرض هذه الفكرة ولو بشكل مبهم ومجمل، يمكن أن يعد الخيوط الاولى لما طرحه الفيلسوف الالماني هيغل على هذا الصعيد بعد قرون.

ويذيّل ابو البركات كلامه السابق بموضوع آخر، يحظى هو الآخر بأهمية كبرى. فيرى ان معرفة قوانين المنطق، تعد من نوع العلم بالعلم. ولهذا لا يرى توقف حصول العلم البسيط على العلم بقوانين المنطق. ويعتقد ان حصول العلم بقوانين المنطق شبيه بمن يشاهد المبصرات وهو غافل عن كيفية الابصار، فيجتهد لتحصيل العلم بكيفية الابصار. بعبارة اخرى: المنطق، حكاية الفطرة. وذكر ابو البركات في موضع آخر من كتاب المعتبر وجهين لحصول علم المنطق:

---

(١) المصدر السابق، ج ١، ص ١١٠ ـ ١١٣.

الوجه الاول نافع للانسان بالعرض، في حين أن الوجه الثاني والذي يتحقق عن طريق الملكة وتهذيب النفس، نافع بـالذات. فـالنفس في تهـذيب الفـطرة مستعدة للسعادة الاخروية لانها وبدافع من التهذيب الفطري تقترب كالملاك من الطبيعة العقلانية الالهية النقية من الشوائب والعوارض الخبيثة. اضف الى ذلك ان العلم الالهي نافع بالذات في تحصيل الكمال الانساني، ويمكن ان يعدّ الكمال العقلي بعينه.

ويعرّف ابو البركات كمال المعرفة بعبارة جميلة هي: «كمال المـعرفة، مـعرفة الكمال»[1]. ولم يقتصر على هذا فقط، بل قال ايضاً: خير المعارف، معرفة الخير. والفضيلة الانسانية عنده تختص بالجانب الانساني للانسان، في حين ان الفضائل المتصلة بالجانبين النباتي أو الحيواني للانسان، لا تعد فـضيلة انسـانية. كـما ان انسانية الانسان، متصلة بالعقل. وهذا يعني ان الفضيلة الانسانية، فضيلة عقلية. ويمكن تقسيم العقل الى قسمين: علمي وعملي. ويذهب الحـكماء الى ان العـقل العملي يعدّ فضيلة اذا كان على صواب. واذا علمنا ان صواب الامر الصواب، لا يُعرف الا عن طريق العلم، فلا بد أن نقبل بأن فضيلة العمل، مـتصلة بـالعلم. ويمكن تفسير فضيلة العلم ايضاً على وجهين:

الاول: ان تعد فضيلة العلم علماً.

الثاني: ان تعد فضيلة العلم معلوماً.

وتعدّ فضيلة العلم علماً لأن العلم حق في نفسه، وتعد مـعلوماً لأن المـعلوم اشرف الموجودات، وعلى هذا الاساس يمكن أن نقول بأن اشرف العلوم، العلم بأشرف الموجودات، وأشرف الموجودات، ليس سوى الله تعالى.

وهناك قضية مرت علينا، يمكن ان تكون مثيرة للتساؤلات، وهي ما ذهب اليه ابو البركات من ان العلم بقوانين المنطق، من نوع العلم بالعلم، واعتقاده بعدم توقف حصول العلم البسيط على العلم بقوانين المنطق. غير ان هذا المفكر نفسه

---

(١) المصدر السابق، ج ٣، ص ١١.

وخلال بحثه لملاك معنى الموجود في موضع آخر من كتاب المعتبر، قال بتدخل العلم بالعلم او ادراك الادراك، في تحقق معنى الموجود. وأكد ان الانسان حينما يدرك الشيء عن طريق احدى حواسه، ثم يدرك ادراكه لذلك الشيء، يُسمي ذلك الشيء المدرَك موجوداً. وهذا يعني ان الموجود لا يعني المدرَك، وانما يعني ذلك الشيء القابل للادراك في نفسه. اي ان المدرِك يدركه، إلا انه يسبق نفس الشيء قبل الادراك ومع الادراك وبعد الادراك(١).

والإشكال الذي يُثار هنا هو اعتقاد ابي البركات بتدخل العلم بالعلم ودرك الادراك، في القوانين المنطقية وفي معنى الموجود، في حين تعد هذه القوانين جزءاً من العلوم الآلية، ولا يعد معنى الموجود معنى آلياً بأي وجه من الوجوه. ومن هنا لا يتحقق قدر جامع بين معنى الموجود والقوانين المنطقية. ولم يلتفت ابو البركات الى هذا الاشكال، ولا نتوقع منه إجابةً شافيةً على ذلك. إلا ان الشيء الوحيد الذي يمكن قوله على هذا الصعيد هو من الممكن ان يكون مصطلح المعقول الثاني هو القدر الجامع بين قوانين المنطق والموجود بما هو موجود. ولا يجب أن نتجاهل ايضاً ان القوانين المنطقية تؤلف المعقولات الثانية، من وجهة النظر المنطقية؛ فيما يُعد الموجود معقولاً ثانياً، من وجهة النظر الفلسفية. والتفاوت بين المصطلحين، قد ورد بشكل مفصل في كتب الحكمة، ولا حاجة لتكراره هنا.

وهناك قضية اخرى لا بد من التأشير عليها أيضاً وهي وجود رأي خاص لأبي البركات حول مكانة المنطق، يختلف فيه عن رأي الآخرين. فقد عد المنطق جزءاً من الرياضيات، ورأى ان ذهن الانسان ينتقل في الرياضيات من المحسوسات الى العالم غير المحسوس. والسبب في تسمية بعض العلوم بالرياضيات يعود لانتقال الذهن في تلك المحسوسات الى العالم غير المحسوس، فيتحمل نوعاً من المشقة والرياضة في التصرف الذي يمارسه مع تلك المحسوسات. وهذا يعني من وجهة نظره أن ما يتم في الرياضيات، يتم في المنطق أيضاً. إلا ان العلوم حينما

---

(١) المصدر السابق، ج ٣، ص ٢ و ٢١.

قُسِّمت الى طبيعيات ورياضيات والهيات، لم يكن المنطق قد عُرِف كعلم بعد، ولهذا حينما شرع مدوّن هذا العلم بتنظيم قوانينه وتسجيلها، اختار له اسم المنطق وفقاً لمبرر قد اقتنع به. ومبرره في ذلك هو ان الانسان بامكانه ومن خلال رعاية الموازين المنطقية أن ينقل ادراكاته العقلية وانتقالاته الذهنية الى مرحلة النطق. وهنا يتضح الفارق بين الانسان وسائر الحيوانات. لأن الحيوانات ورغم تعبيرها عن رغباتها بالصوت، إلا أن النطق البشري يختص بفن التعليم والتفهيم والشرح والاحتجاج وبيان المطالب أثناء المحادثة والحوار[١].

وكان ابو البركات من بين اولئك الذين أنعموا النظر في المصطلحات الفلسفية والمنطقية وتناسب اللفظ مع المعنى. وتحدث في حقل المنطقيات، والالهيات، والرياضيات، والطبيعيات، وبحث التناسب بين ألفاظها ومعانيها. وعدّ اصطلاح «القياس» في المنطق، اصطلاحاً غير مناسب، مع اعتقاده بعدم وجود مفردة في اللغة العربية بامكانها أن تعكس المعنى الصحيح للقياس كما هو في اللغة اليونانية، وأن المعنى اللغوي للقياس اكثر ما ينسجم مع ما ورد في التمثيل. بعبارة اخرى: ما عبّر عنه الفقهاء بالقياس، هو اكثر تناسباً مع المعنى اللغوي لهذه الكلمة، لأن كلمة القياس في اللغة العربية تعني النقل والتشبيه، وهذا المعنى أقرب الى ما يسمى بالتمثيل واكثر انسجاماً معه[٢].

ويرى ابو البركات ان ما نُقِل عن ارسطو كقياس، كان لديه ثلاثة أشكال فقط. وطُرِح الشكل الرابع من قبل المفكرين الآخرين وأُضيف الى الاشكال الثلاثة. ولم يلخّص ابو البركات أشكال القياس في ثلاثة أشكال فحسب، وانما لخص التعليم القياسي في ثلاث حالات ايضاً، وهي: «من الاشياء»، و«للاشياء»، و«بالاشياء». وعبّر عن الاصطلاح الاول بمقدمات القياس، وعن الثاني بنتائج القياس، وعن الثالث بصور القياس. وعبارته بهذا الشأن هي: «التعليم في القياس

---

(١) المصدر السابق، ج ٣، ص ٨ و ٩.

(٢) المصدر السابق، ج ١، ص ١١٥ ـ ٢٣٣.

من الاشياء للاشياء بالاشياء. اما الذي منه فالمقدمات، وأما الذي له فالنتائج، واما الذي به فصور القياسات»[١]. وهناك صورة اخرى لهذا التقسيم الثالث قالها آخرون وهي: صغرى، وكبرى، ونتيجة، وتؤلف هذه العناوين الثلاثة الاركان الاساسية الثلاثة للقياس. وهناك الكثير من الحديث حول القياس وتقسيماته، لا مجال للتطرق اليه هنا.

ومن المواضيع الاخرى التي تطرق اليها ابو البركات على صعيد تناسب اللفظ والمعنى، موضوع العقل، فيقول بأن كلمة العقل في اللغة العربية لا تتناسب الا مع العقل العملي، لأن كلمة «عقل» في هذه اللغة تعني المنع، فـ«عَقلَ البعير»، تعني شد ركبتَه ومنع حركته. ومعنى هذا ان الانسان حينما يتعقل، يمنع نفسه عن كل ما تقتضيه الطبيعة الشهوانية. ويرى ابو البركات ان ما أراده حكماء اليونان من كلمة العقل، معنىً يستوعب العقل النظري والرأي العملي معاً. في حين لا توجد في العربية كلمة تدل على مثل هذا المعنى الواسع. وهذا النوع من التفكير هو الذي دفعه لانكار إنفصال القوى وتقسيم النفس الى قوتين عاقلة وحساسة. كما عدّ تقسيم العقل الى جزءين نظري وعملي أمراً بعيداً عن الحقيقة. وقال بأنّ الكلية والجزئية، من الاعتبارات التي تعرض على الصور الذهنية، وتعكس علاقتها مع الخارج.

ولم يعتقد بأنّ تعدد الافعال يدل على تعدد القوى النفسية، وقد وجّه الانتقاد الى كلام الحكماء في هذا المجال. كما أنكر وجود خزانة بمثابة حافظة، ويعتقد بأنّ النفس الناطقة، مدركة وحافظة. وبحث أيضاً القوى الطبيعية والقوى المتصلة بالنفس النباتية والحيوانية والانسانية، وعبّر عن رأيه الخاص بهذا الشأن. فكافة القوى ـ في رأيه ـ سواء كانت طبيعية أو نفسية، ذات شعور بالفعل الذي ينشأ عنها، لأن كل قوة من هذه القوى تؤدي فعلاً خاصاً، ولا تؤدي فعلاً آخر. ومن المسلّم به انه لولا الشعور بالفعل، لما تقدم ترك أحد الفعلين على أدائه. وهذا يعني

(١) المصدر السابق، ج ١، ص ٢٠٣.

انّ كل حركة صادرة عن المحرك، لابد وأن تكون عن شعور. والشيء الوحيد الذي يمكن أن يُقال هو أنّ هناك تفاوتاً في حجم المعرفة ومقدارها. ويرافق بعض أنواع المعرفة العلم بالعلم والشعور بالشعور، في حين انّ الامر ليس كذلك في الكثير من الادراكات، وهنا يتجلى التفاوت بين ادراك النفس وادراك القوى. حيث يتحقق في ادراك النفس العلم بالعلم والشعور بالشعور اضافة الى المقارنة بين الاشياء، وهذا هو عين الخصلة الذاتية للتفكير والتي تؤدي الى انجاز الافعال، في حين لا يرافق ادراك القوى العلم بالعلم والشعور بالشعور، ويعدّ مجرد شعور بسيط[١].

وما تناوله أبو البركات على صعيد النفس الناطقة وطريقة ادراكها للاشياء، هو عين ما تحدث عنه الكثير من المفكرين الآخرين. ففضيلة العلم بالعلم والشعور بالشعور ـ والتي يصطلح عليها عادة بالعلم المركب ـ تعدّ قضية مهمة وأساسية ومن خصوصيات الانسان. ويؤمن صدر المتألهين بأنّ ما علّمه الانبياء للناس ضمن اطار علم التوحيد، يُعدّ من نوع العلم المركب، لأن العلم البسيط بالله تعالى كامن في فطرة الموجودات كافة، وليس بحاجة الى تعليم. والقضية التي عرضها ابو البركات وقلّما اتفق معه أحد فيها هي اعتقاده بوجود العلم بالعلم والشعور بالشعور في نفوس الحيوانات ايضاً. ومن الواضح انّ كبار الحكماء قد رفضوا هذه الفكرة وعدوا ذلك من خصائص الحيوانات فحسب.

والقضية الاخرى التي عبّر ابو البركات عن وجهة نظره فيها وقلّما اتفق معه أحد فيها هي انه عدّ اسم النفس في النفوس الانسانية، مشتركاً لفظياً، والاختلاف بين الناس اختلافاً جوهرياً. وأيد الكثير من كبار العرفاء هذا الرأي واعتبروا الاختلاف بين الافراد ـ بحسب مقام الباطن ـ اختلافاً نوعياً وجوهرياً. وهناك مؤشرات في الاحاديث الاسلامية يمكن التدليل بها على صحة هذا الرأي. ونتجنب نحن الخوض في هذا الموضوع، ونكتفي بالاشارة الى عدم قبول هذا

---

(١) المصدر السابق، ج٢، ص٣٠٢ و ٣٠٣.

الرأي من قبل الفلاسفة، وانفرد ابو البركات من بينهم جميعاً في القول به. ورغم انتقاده لأدلة تجرد النفس وتشكيكه في صحتها، إلا انه كان يؤمن بعجائب النفس الناطقة، ونقل بعض العجائب بهذا الشأن. فقد قال مثلاً انه رأى امرأة عمياء في بغداد كانت تخبر عن المغيبات، وشاهد اموراً غريبة من صديق له يدعى القاضي ابراهيم المكي، ومنها اطفاؤه لسراج مضيء عن بعد بهمّته[١].

وأشبع ابو البركات موضوع النفس الناطقة بحثاً اكثر من أيّ موضوع آخر، وتناول القضايا ذات الصلة بالمعرفة بدقة وترو. واعتمد في عدة مواضع من كتاب المعتبر وبمختلف المناسبات على الفكرة التالية: ما لا يتحقق في التصور، لا يتعلق به العلم[٢]. ورفض القول بتناهي الزمن وقال بأنّ القائلين بمبدأ زمني للزمن، يحكمون بشيء ليس لديهم تصور عنه. ويمكن طرح فكرة أبي البركات هذه في المواضع التي يتمتع ما يُقال فيها بخصوصية التصور، ولا يمكن ان يُعدّ كلامه معتبراً في هذه الصورة، لأن هناك العديد من الاحكام المعتبرة التي يتعذر فيها تصور ما خضع فيها للحكم. فالفكرة القائلة بأنّ الذات الالهية خارجة عن اطار الادراك، تُعدّ فكرة معتبرة، إلا انّ كنه الذات الالهية لا يمكن ان يقع ضمن اطار التصور. فهناك الكثير من الاحكام المعتبرة، لا يمكن تصور ما خضع فيها للحكم. ويرى كبار الحكماء انّ الجسم قابل للتقسيم الى ما لا نهاية، إلاّ انهم يتفقون جميعاً ايضاً على انّ اللانهاية غير قابلة للتصور، وأنّ ما وراء محدد الجهات، لا خلاء ولا ملاء، إلاّ انهم يعترفون في نفس الوقت بعدم تصور اللاخلاء واللاملاء.

---

(١) نفس المصدر، ج٢، ص٤٣٣-٤٣٥.

(٢) نفس المصدر، ص٨٩.

رأي أبي البركات في الإرادات الالهية المتجددة

من أشد المواقف المثيرة للجدل التي اتخذها ابو البركات البغدادي في كتابه، موقفه الذي اتخذ عنوان «الارادات الالهية المتجددة». فقد قسّم الفاعل الى قسمين: فاعل بالطبع، وفاعل بالارادة، وقسّم الارادة الى: ارادة دائمة، وارادة متجددة. ونسب حركة الافلاك المستمرة ودوام وجودها الى الارادة الدائمة، في حين عدّ كائنات العالم التي تتعرض باستمرار للفساد والتحول، معلولة للإرادات المتجددة. فوجود الابن ـ مثلاً ـ بعد الأرب، ووجود الاب بعد الجد، وكل خلف بعد السلف، انما هي ـ من وجهة نظره ـ معلولات تنتسب الى الارادات المتجددة. والوضع على هذا المنوال ايضاً في جزئيات الامور وأجزاء الجزئيات، أي انّ الارادة وحدها بمثابة علة الحركات الارادية، واستمرار الارادات، بمثابة علة دوامها واستمرارها. كما ذهب ابو البركات ايضاً الى الاعتقاد بأنّ قطع الحركات الارادية، معلول لقطع الارادة، وعودتها معلول لعودة الارادة ايضاً. ويرى انّ ارادة الله هي سبب الحركة السابقة، والمعرفة بانجاز هذه الحركة هي سبب الارادة الثانية في الحركة الاخرى. والارادة الثانية ورغم نشوئها عن الحركة السابقة، إلا انها هي التي تسبب الحركة الاخرى، ويتحقق مجرى الامور في العالم من خلال استمرار هذا الوضع. ويضرب ابو البركات مثالاً على ذلك فيقول بأنّ ارادة الله

هي السبب في أن تجري الحركة الاولى من «أ» الى «ب»، في حين انّ المعرفة بوصول الحركة الى «ب»، هي السبب في الارادة الثانية. وهذه الارادة الثانية هي التي توجب الحركة من «ب» الى «ج». والمعرفة بوصول الحركة الى «ج» هي السبب في ظهور إرادة اخرى، وهذه الارادة، توجب حركة اخرى من «ج» الى «د».

وعلى ضوء ما ذكرناه، يتضح لنا مدى اعتماد فيلسوف بغداد على الارادة والمعرفة والحركة، واعتباره لهذه العوامل الثلاثة أساساً لجريان الامور في الكون. فيرى انّ كل ارادة ومعرفة وحركة، متصلة بارادات ومعرفات وحركات اخرى، وهي تستمر على هذا المنوال. ولابد من الاشارة الى انّ ابا البركات قد تحدث بشكل مفصل عن هذه القضية وتناولها في عدة فصول من كتاب المعتبر وفي مناسبات مختلفة. ولا شك في انه يعتقد على صعيد ارادة الله بنوع من التجدد والتصرّم، ويعدّهما مصدراً للامور المتجددة والمتصرّمة. ولا يخفى ان رأي هذا الفيلسوف في تجدد الارادة لا ينفصل عن رأيه في العلم الالهي وقضية القضاء والقدر. ولهذا السبب بالذات نراه يتناول في كتابه هاتين القضيتين بعد قضية الارادة. ويقول بأن كل ما هو معدوم الآن وما سيوجد في المستقبل وما هو موجود في ظرف الزمان والمكان، غير معلوم لاحد، حيث من المحال أن يحيط الشخص بكل ما حدث وكل ما سيوجد في المستقبل، وكل ما هو موجود حالياً.

ويرى ابو البركات بأنه حينما يُقال باستحالة احاطة علم الله بما مضى وبما هو موجود وبما سيحدث، فلا يُعدّ هذا نقصاً في علم الله، لأن ما يُعدّ محالاً وممتنعاً، لا ينشأ إلاّ عن المعلوم، ولا يستلزم نقصاً في علم العالم ابداً[1]. ومن هنا نفهم انّ هذا الفيلسوف ينكر إحاطة علم الله بكل الماضي والحال والمستقبل بشكل صريح مع التأكيد على انّ ذلك لا يستلزم النقص. وهذا الرأي هو الذي دفعه كي يؤمن بوجود ارادة الهية متجددة ومتصرمة.

---

(١) المعتبر، ج٣، ص٤٥-١٧٦.

وأشار الفيلسوف المتأله الشيخ شهاب الدين السهروردي في بعض آثاره الى رأي ابي البركات الفاسد هذا وعدّه خلافاً للبرهان والدين الاسلامي، فضلاً عن عدم انسجامه حتى مع الدين اليهودي الذي كان يعتنقه من قبل. وانبرى لابطال رأيه اعتماداً على البراهين العقلية، مع استعراضه للاسباب الكامنة خلف ظهور العقائد الباطلة والانحرافات الفلسفية من خلال استقراء عميق وبحث أساسي(١).

---

(١) لمزيد من الاطلاع على رأي شيخ الاشراق واسلوب معارضته لأبي البركات، راجع كتاب «شعاع انديشه وشهود در فلسفه سهروردي» بقلم المؤلف.

الزمان، إمتداد الوجود، لا مقدار الحركة

البحث في الزمان، من البحوث الموغلة في القدم، وهناك الكثير من الآراء على صعيد الهوية الزمنية. وقال البعض ان الزمان إسم لا معنى له. فيما قال البعض الآخر انّ للزمان معنى محسوساً وهو ليس سوى الحركة. بينما ذهب آخرون الى انّ معنى الزمان ليس محسوساً بل معقولاً، ويُسمى هذا الامر المعقول بمقدار الحركة. وهناك من عده جوهراً، وآخرون عدّوه عرضاً. فيما قالت فئة اخرى انه لا جوهر ولا عرض. ووصفته فئة اخرى بأنه موجود، وطائفة ثالثة بأنه غير موجود. وعدّه جماعة موجوداً قارّ الذات وجماعة ثانية موجوداً غير قار الذات. ولا شك في انّ كافة هذه الآراء ناشئة عن نوع من النظر والتأمل العقلي.

ويعتقد ابو البركات البغدادي انّ الزمن غير قابل للادراك الأولي عن طريق الحواس، وانما تدركه النفس الانسانية عن طريق نوع من الإدراك الذهني والعقلي.

وهنا يجب أن لا يتوهم البعض من انّ أبا البركات يعتبر الزمان أمراً ذهنياً محضاً، لا وجود له في الخارج؛ لأنه ناقش هذه القضية وقال اذا كان الزمان أمراً ذهنياً محضاً، فلا معنى للصدق والكذب فيه، وبامكان كل أحد أن ينظر اليه كأمر فرضي ويتحدث فيه بما ينطبق مع رغباته بدون أي معيار واقعي. وليس هناك

شخص ذو شعور يقول بتساوي الساعة مع اليوم، واليوم مع الشهر، لوجود تمايز بين الساعة واليوم والشهر. ويعتمد هذا التمايز على نوع من الواقعية.

ويرى فيلسوف بغداد بقرب معقول الزمان من معقول الوجود، ويعتقد بأنّ المعقول الزمني، قرين المعقول الوجودي في مقام التصور، لأن تصور الذهن للوجود لا يعني وقوع الوجود ضمن دائرة الاشياء المحسوسة، وانما ادراك المرء للوجود يعني وجود كافة الاشياء المحسوسة وغير المحسوسة فيه، وأنها من شؤونه. فيمكن ازالة كل افتراض ذهني، إلاّ انّ ازالة الافتراض الذهني لن تؤدي الى ازالة وجود الموجودات. وهذا يعني انّ ما يتحول من الوجود الى ادراك، نوع من المعنى العقلي الذي يستوعب المحسوسات وغير المحسوسات. وتدرك النفس الانسانية هذا المعنى العقلي بدون أية واسطة، وتتعرف عليه قبل أن تتعرف على أي شيء آخر. والوضع على هذا المنوال ايضاً فيما يتعلق بالزمان، أي أنّ النفس الناطقة تدرك الزمان بدون واسطة وقبل ان تدرك أيّ شيء آخر. وعلى هذا الاساس لو وُجد من يعتبر الزمان مقدار الوجود، فمن الافضل ان يعتبره مقدار الحركة، والدليل على ذلك هو انه وبنفس المستوى الذي يمكن أن يُعدّ مقدار الحركة، يمكن ان يُعدّ مقدار السكون أيضاً. ومن المسلم به انّ الامر الساكن والامر المتحرك يشتركان في الوجود معاً. ويؤكد ابو البركات على هذه المسألة ويقول مثلما لا يمكن تصور ازالة الوجود من صفحة الضمير، لا يمكن ايضاً تصور ازالة الزمان من صفحة الضمير. ويرى أبو البركات انّ من يدعو لغيره ويقول «أدام الله بقاءكم»، فانما يريد في الحقيقة ان يقول «أدام الله وجودكم» ولا يريد ان يقول «ادام الله زمانكم» لأن زمان الموجود، استمرار وجوده، بحيث لو صُرف النظر عن وجود موجود ما، ما عاد الزمان بحد ذاته قصيراً ولا طويلاً. وعلى هذا الاساس فانّ استمرار زيد هو الذي يتصف بالقصر والطول، والطول الذي يعطي معنى البقاء، هو عين الطول الذي يتحقق في وجود كل شيء. ولهذا من الافضل اعتبار الزمان مقدار الوجود بدلاً من اعتباره مقدار الحركة.

ونلفت الانظار الى انّ ما ذهب اليه ابو البركات على صعيد الزمان، ونظرته الى قصره وطوله على أساس وجود الشيء، لا يعدّ كلاماً جديداً، حيث انّ سائر الحكماء والمفكرين قد نظروا الى قصره وطوله على أساس الحركة. والشيء الجديد في كلامه هو اعتباره للموجود الساكن، موجوداً مستمر الوجود، وعدّ استمرار الوجود هذا، زمانه. كما انّه عبّر عن حدوث الزمان بحدوث الوجود، ويعتقد بأنّ من يؤمن بحدوث الزمان، انما يؤمن بحدوث الوجود، لأن الزمان، ليس وجوداً محضاً و لا هوية قائمة بنفسها. ويرى ان نسبة الزمن الى الوجود مثل نسبة المقدار الجسماني الى الجسم. فكما ان المقدار الجسماني غير قابل للتحقق بدون الجسم الذي يُقاس به، كذلك لا يتحقق طول الزمن وقصره بدون وجود مستمر. فهل من الممكن لأحد أن يزعم عدم تحقق الزمن قبل حدوث الكون؟ والسبب في رفض الذهن البشري لهذا الزعم هو انه حينما يتصور عدم الزمان قبل ظهور الكون، انما يتصور في الحقيقة برهة من الامتداد الزمني لم يتحقق فيها الزمان. ومن الواضح ان الذهن البشري يتعرض للتهافت في هذا التصور، فيبادر الى نفي الزمان في عين الوقت الذي يتحدث عن إثباته. ومن هنا لا يمكن رفع الزمان، الا اذا كان بالامكان رفع الوجود ايضاً. واذا كان من المحال رفع الوجود، فمن المحال ايضاً رفع الزمان. ولا شك في امتناع رفع الوجود، لأن الوجود بما هو وجود لا يقبل العدم، كما ان العدم بما هو عدم لا يقبل الوجود. والموجود هو ما يُحكم بالوجود أو العدم، ولا يجب الخلط بين الوجود والموجود.

وأُشير فيما سبق الى ان الزمان ليس مبدأً لا يمكن تصور زمان آخر قبله. فكما لا يمكن تصور إزالة الزمان سواء في الماضي أو المستقبل، وكما لا يمكن للذهن البشري أن يتصور رفع الزمان، لا يمكن ايضاً تصور وجود ليس لديه استمرار وزمان. ويرى ابو البركات انطباق هذا الكلام على الله تعالى ايضاً. ولهذا السبب يختص القول بنفي الزمن وسلب الامتداد عن وجود الله تعالى باولئك الذين يرون الزمن مقداراً للحركة، في حين ان اولئك الذين يرون وجود كل موجود في نحو

من الامتداد، واعتبار ذلك الامتداد زمن ذلك الموجود، يعترفون ايضاً بعدم تصور الوجود بدون زمن، سواء كان هذا الوجود وجود الخالق أم وجود المخلوق.

والمهتمون بآثار الحكماء يعرفون بوضوح ان هذه الجماعة ورغم ايمانها بتنزه وجود الله وتجـرّده عن حركة الزمـن، إلا انهـا تـؤمن عـن اصرار بـدهرية الله وسرمديته، حتى عدّ بعضهم وجود الله عين الدهر أو السرمد. ويرى ابو البركات ان ما قاله الحكماء على هذا الصعيد ليس سوى تغيير للفظة الزمان، واستخدام كلمتي «الدهر» و«السرمد» بدلاً منها، دون ان يتغير معنى الزمان، وما يُستفاد من كلمتي «الدهر» و«السرمد» هو عين ما تدل عليه لفظة «الزمان»، لأن «الدهر» و«السرمد» بمعنى الدوام الذي لا ترافقه حركة وتغيّر. وبما ان الدوام، من صفات المدة والزمان، فكيف يمكن القول بأن معنى الزمان، غير معنى الدهر والسرمد؟ ويرى فيلسوف بغداد ان المعنى المعقول للبقاء والدوام، معنى مشـترك يمكـن أن يكون مصحوباً بالحركة أو غير مصحوب بها. وهذا يعني من وجهة نظره ان لفظة الزمان تدل على نفس المعنى الذي تدل عليه كلمتا الدهر والسرمد[١].

وعلى ضوء ما ذُكر حتى الآن، يتضح لنا اختلاف رأي أبي البركات في الزمان عن رأي اغلب الحكماء المسلمين. فأغلب هؤلاء الحكماء يعرّفونه بمقدار الحركة. والاختلاف الوحيد بينهم هو ان جمهور الحكماء يعتقدون بأن حـركة الافـلاك، منشأ ظهور الزمان، في حين يرى صدر المتألهين وأتباع حكمته المتعالية ان الحركة الجوهرية، أساس الزمان. وعارض ابو البركات الحكماء كافة في هذا المـضمار، فلم يعتبر الزمان امتداداً للوجود فحسب، بل أجاز اطلاقه على وجود الله ايضاً. ورغم ان رأيه هذا يحظى بالاهتمام والملاحظة، غير ان الاشكال الذي اثاره على الحكماء على صعيد التفاوت بين لفظة «الزمان» وكلمتي «الدهر» و«السرمد»، لا يمتلك رصيداً من القوة.

---

(١) المعتبر، ج ٣، ص ٣٦ ـ ٤١.

فالحكماء باستخدامهم لمفردتي «الدهر» و«السرمد» بدلاً من مفردة «الزمان»، لم يقتصروا على تغيير الكلمات، ولم يكن عملهم تلاعباً بالالفاظ. وانما خصّوا كل مفردة بمعنى خاص وأشاروا بصراحة الى التفاوت بينها. فعرّفوا الزمان بأنه «نسبة المتغير الى المتغير»، والدهر بأنه «نسبة الثابت الى المتغير»، والسرمد بأنه «نسبة الثابت الى الثابت». ولو تأمل أحد ما في هذه النسب الثلاث، لأدرك بسهولة ان التفاوت بينها تفاوت حقيقي، واستعمال هذه الاصطلاحات لا يعد تلاعباً بالالفاظ.

ولم يسمح الحكماء المسلمون لأنفسهم ابداً باستخدام لفظة الزمان على صعيد وجود الله تعالى، لأنهم وبفعل التعاليم الاسلامية، على استئناس بفكرة التنزيه، ويتجنبون كل فكرة تُشمّ منها رائحة التشبيه.

واستخدم ابو البركات لفظة الزمان بصلافة مع الوجود الالهي، وفسّره بما ينسجم مع أساسه الفكري والفلسفي. وقد وُلد هذا الفيلسوف في اسرة يهودية وترعرع في أحضانها، وتنفس في جو ثقافي صنعه من كانوا يعتبرون أنفسهم أتباع التوراة. ونحن نعلم ان قضية التنزيه والتشبيه كانت تشغل مكانة خاصة في المجتمع اليهودي، وكان هناك اهتمام بالجانب التشبيهي لله تعالى. ورغم هذا تحظى آراء ابي البركات في الزمان ونسبته الى الوجود بأهمية كبيرة جداً، لا يمكن تجاهلها. وما جاء به هذا الفيلسوف في النصف الاول من القرن السادس الهجري، قد حظي باهتمام أحد أبرز الفلاسفة الغربيين.

فالفيلسوف الالماني الشهير مارتن هيدغر له العديد من المؤلفات اهمها «الوجود والزمان»[١] الذي تُرجم الى العديد من اللغات وتناول فيه قضية الوجود وعبّر عن رأيه القائل بأن الزمان امتداد للوجود. ويرى بعض دارسيه ان الوجود عند هيدغر هو الزمان نفسه. في حين يرى البعض الآخر ان الـ(دازين)[٢]

(١) sein und zeit.

(٢) dasein.

ـ وهو اصطلاح خاص بهيدغر ـ ذو تركيب زماني يؤكد على وجود تلاحم أساسي بين الوجود والزمان. ومن الواضح اننا لا نهدف هنا الى المقارنة بين هيدغر وأبي البركات، لأن الفاصل الفكري والثقافي بين هذين المفكرين اكبر من ان يسمح بالتقريب بينهما، وانما للاشارة الى ان قضية الوجود والزمان قد طُرِحت هي الاخرى من قبل أبي البركات ايضاً.

وقضية الزمان واتصاله بالوجود، لم تُطرح من قبل فيلسوف مثل أبي البركات فحسب، وانما طُرِحت أيضاً بشكل خاص من قبل الاديان والشرائع القديمة. فتحدثت الاديان القديمة عن آلهة الزمان التي هي في تصور تلك الديانات آلهة المصير والموت. وقد عدّت الديانة «الزروانية» التي انتشرت في ايران القديمة، الزمن وحقيقة الوجود شيئاً واحداً. واذا صح ان نقاشات كانت تدور بين المفكرين الايرانيين حول الزمان والمكان ومَن منهما هو الاساس والاصل، فهذا يعني ان «الزروانية» ذات جذور ايرانية. ولا ريب في ان ثقافة بلاد ما بين النهرين وانجازاتها الثقافية، قد تركت بصماتها على الزروانية، غير انها لو كانت قد تأثرت بالفكر البابلي، فلا بد أن يكون هذا التأثر قد حدث بواسطة نفوذ العناصر الثقافية البابلية الى الثقافة والحضارة الايرانيتين. والديانة الزروانية على أي حال، غير منفصلة عن المجموعة الثقافية الايرانية الكبرى التي تبلورت طوال العصور والقرون. والزمن، قد طُرِح في الزروانية وكأنه يؤلّف اساس كل شيء.

وتوجد بين المصادر الزروانية رسالة بالفارسية عنوانها «العلماء المسلمون». وهناك رسالة اخرى بنفس الاسم مع عنوان آخر هو «به ديگر روش» ـ أي بالاسلوب الآخر ـ وتحدثت الرسالة الاولى عن أهمية الزمن وقالت: لو اجتمع اورمزد (الرب الاحد) وكافة الملائكة والعالمين، لما استطاعوا أن يأتوا بحبة دُخن في الوجود بدون زمن، فكيف بالدهر في الوجود. وقلنا دهراً لأن الكثيرين لا يعلمون ان الدهر هو الزمن. فيمكن تعليم الدين بالدهر... والشجرة تنبت بالدهر، وتثمر بالدهر، وتقوم الصناعات بالدهر، ويقوم وجود كل شيء بالدهر،

ولا يمكن القول بوجود الخالق وعدم وجود الدهر. ولو قال احد ان الدهر هو الليل والنهار، فعليه أن يعلم: طالما لم يكن الليل والنهار، وكان الزمن اللامحدود.

ويعتقد الباحثون في الزروانية ان «زروان» بالاساس يعني الازلية والابدية والخلود، ولا يقبل التغيير والتحول نظراً لماهيته اللامتناهية، في حين ان الزمان الذي نحن اسرى فيه، زمن عابر. والاسئلة التي تطرح نفسها هنا: من أين تأتي هذه الحركة والتغيير والتوالي في الاحداث؟ وكيف تحول ذلك السكون الى هذه الحركة؟ وما هي العلاقة بين تعيّن «زروان» وتحول السرمدية الساكنة الى هذا الزمان المتحرك؟ وهل سيستمر هذا الزمان في حركته؟ واذا لم يكن كذلك، فمتى نهايته؟ وما هي العلاقة بين «زروان» المتناهي والناس والعالمين؟ وكيف يمكن تفسير وجوده؟ واذا كان هذا الزمان المحدود صادراً عن «زروان» اللامتناهي، فكيف تتحقق عظمته اللامحدودة واللامتناهية عن طريق الزمان المحدود المتناهي؟

وأشار كتاب «افيستا» الى نوعين من «زروان»: «زروان» غير متناه، و«زروان» قائم بذاته ودائم والذي كان يُدعى في الفارسية الوسطى بـ«ديرند خداي» أو «رب الدهر». وزمان «رب الدهر»، هو الزمان الذي يجسّد «زروان» من جهة، ويغيب غيبة كاملة في الزمان المحدود من جهة اخرى. ولهذا يوصف الزمان المحدود بهذه الصفة ايضاً.

ولهذا الزمان تأثير خاص في الوجود. ويبدو ان الكائنات في الزروانية، مدينة في وجودها للزمان المحدود أو تجسّد «زروان». ويُعد «اهورمزد» عاملاً فعالاً وصانعاً، إلا انه لا يخلق الوجود، لأن الوجود يصدر عن «زروان» الذي ينشئه في وجه العالم. والوجود ـ على اي حال ـ إما يصدر أو يظهر مع تحدد الزمان. وينشأ الزمان المحدود من الزمان اللامحدود، والحركة من السكون السرمدي. ولا يمكن للزمان المحدود أن ينفصل عن العمل والحركة. والزمان يجري منذ البداية وحتى النهاية ويلتحم مع مبدئه اللامحدود. ومحدودية «زروان»، تعد أمراً لازماً لعمل الخلقة. ويظهر «رب الدهر» من خلال تجسّد «زروان» في البعد الزماني، وبه

يصدر أو يتجلى أو يفيض «زروان» المحدود في صورة الموجودات وتتحول الوحدة الى الكثرة.

ورغم ان زروان القائم بذاته أو «ديرند خداي»، يعد واحداً مع الزمان الذي تحدث فيه الحركة والصيرورة، الا انه ليس نفسه في التحليل النهائي. فالزمان في الزروانية على ثلاثة انواع: الزمان اللامتناهي أو عين السرمدية ذات الماهية الزمنية؛ والزمان الوجودي الذي يصدر عنه الوجود، أي وارث الثبات والسكون، وموِّرث حركة الزمان الملموس في هذا العالم؛ والزمان الكوني، والذي لا يُعد مقولة ذهنية أو أمراً متقدماً على الحواس، وانما هو أمر موجود، وليس بامكان أية قوة في الكون ان تعمل بدونه.

الزمان الوجودي أقنوم من الذات الالهية، يؤلف مع «اهورمزد» ـ الرب الاوحد ـ و«اهريمن» ـ إله الشر ـ الاقانيم الثلاثة. ولهذا لا تأثير له عليها، ولا مجال للعدم اليه، الا انه يخدم الاثنين من خلال ظهوره في شكل الزمان الكوني، ويستخدمه الاثنان في خدمة أهدافها. ويمكن أن نجد في «دينكرد» هذا المعنى وهو ان وجود كل شيء بحاجة الى الزمان، ومن المحال فعل اي شيء بدونه. ولولاه لما كان هناك شيء ولن يكون. وورد في «بندهش»، الفصل الاول، ان الزمان أقوى من الخَلقين: خلق «هورمزد»، وخلق «أهريمن». فالزمان هو الكاشف عن حركة الاعمال، واكثر اكتشافاً من أحسن المكتشفين واكثر معرفة من افضل العارفين. كما يمكن ان نجد المضمون التالي في كتاب «بندهش» وهو ان هناك علاقة وثيقة بين الزمان والتقدير. وقد بُحثت وحدة الزمان والتقدير بشكل صريح في الفصل الرابع من هذا الكتاب.

ورغم وجود القضاء والقدر في العالم، إلا انه يتركز في الزمان الوجودي. ويؤلف التقدير احدى جهتي الزمان الوجودي، فيما يؤلف الزمان العابر جهته

الاخرى[١].

«زروان» والموت

يمثل «زروان» المصدر الاعلى لمصير العالمين، وبيده تقرير نظام الامور كافة، وليس من اليسير الخروج من ذلك النظام العام. ولكل ظاهرة بداية ونهاية، ولا بد لها من عبور المسار المحدد لها حتى تصل الى نهايتها. والانسان هو الآخر لا يخرج عن إطار هذا النظام، ولا بد أن تكون نهايته الموت. وهذه النهاية، نهاية مرعبة تواجه الانسان في كل لحظة من حياته. والجميع على علم بأنهم لا بد وأن يبلغوا هذه النهاية عاجلاً أم آجلاً. وتحديد هذا العاجل والآجل، من شأن الزمان. والموت هو المصير المحتوم لكل شيء وكل أحد. و«الزمان» الذي يعبِّر عنه ماهية «زروان»، هو الذي يحدد موعد الموت. كما ان الحياة في الزمان، تمثل الوجه الدنيوي لزروان. والموت يحدث في الزمان؛ ويمثل «زروان» الحقيقة النهائية لكل شيء.

ان «زروان» يكتب حياة كل شيء وموته من خلال تقرير المصير وتقدير كل شيء. و«زروان» هو التقدير، حيث يجري بأمره وخلاله كل ما يجب أن يكون. غير ان الموت يمثّل اكثر الظواهر المتعلقة بمصير الجميع قطعية، ولا يمكن أن تتخلف، وهي بمثابة يد التقدير التي لا ملجأ لأحد منها. والجميع يعرف «زروان» جيداً في وجه الموت، رغم انه ليس كذلك في الحقيقة[٢].

وعلى ضوء ما تمّ ذكره، يمكن ان نفهم ببساطة، كيف وقع ابو البركات البغدادي تحت تأثير الافكار الزروانية في قضية الزمان، إلا انه عبّر عن هذه الحركة الفكرية بلسانه الفلسفي الخاص، وقدّم الزمان في كتاب «المعتبر» على انه داخل تحت التقدير، وعدّه كميةً أو شيئاً ذا كمية[٣]. وأكّد ابو البركات ايضاً على

---

(١) «آئين زروانى»، ص ١٦٢ ـ ١٦٥.

(٢) المصدر السابق، ص ٢٥١ و ٢٥٢.

(٣) المعتبر، ج ٢، الفصل ١٨.

عدم امكانية تصور أي شيء ما لم يكن موجوداً في الزمان. ثم تساءل: اذا تعذّر تصور أي موجود ما لم يكن في الزمان، فكيف لا يكون الزمان موجوداً؟ وهذا يعني ان الزمان موجود أقدم مما هو واقع في الزمان وألزم ولا يقبل التغيير. وهذا هو عين ما يمكن ان يُطلق عليه مصطلح «الدهر». والتغيير الذي يشاهَد في الزمان، انما هو بسبب النسبة المتحققة بينه وبين الامور المتغيرة. فلو لم تتغير احوال الموجودات بالنسبة للزمان، لَعُدّ أمراً دائمياً وسرمدياً. ومن الواضح ان موجوداً كهذا، غير قابل للعدم، وليس بامكان العدم ان يسري اليه[١]. وهذا يعني ان التغيير في الزمان، يتم على اساس نسبته الى الامور المتغيرة.

وهناك من وجّه انتقاداً لهذا الرأي وقال بأن ادراك التحول والتغير في الزمان، ليس من خلال نسبته الى الامور المتغيرة، وانما حين يراجع الانسان عمق ذهنه وروحه، لا بد وأن يقف على عمق الزمان، ويعلم بأن عدم الماضي غير مجيء المستقبل. وقيل في الرد على هؤلاء المنتقدين بأن ادراك تغيّر الزمان في باطن النفس، انما يتم لأن احوال النفس الانسانية متغيّرة، حتى يمكن أن يقال ان وجود الانسان هو الذي يعبر الزمان والدهر، وليس وجود الزمان هو الذي يعبر النفس. ويُقسِم ابو البركات بالله ان نفوس الناس وأرواحهم لا تبقى على حال واحدة في لحظة واحدة ولا تتوقف في أيّ آن، لأن النفوس تتحرك وتتردد دائماً في التخيلات والافكار، مثلما ان الارواح والابدان في حالة تحول وتغيّر. وليس هناك اختلاف في أن ما لا يقبل التحول، لا يدخل في الزمن، ونسبته الى الزمن، كنسبة الازلية والسرمدية[٢]. وهناك نقطتان مهمتان فيما نُقل عن أبي البركات:

الاولى ـ الزمان موجود أسبق بالنسبة الى ما هو واقع في الزمن وألزم ولا يقبل التحول.

الثانية ـ عبور وجود الانسان على الزمن والدهر، لا عبور وجود الزمان على

---

(١) المصدر السابق، ص ٧٩.

(٢) المصدر السابق، ج ٢، ص ٨٠.

النفس.

ويمكن أن يُقاس ما جاء في النقطة الاولى مع رأي صدر المتألهين في الوجود. لأن هذا الفيلسوف الشيرازي الكبير كان يؤكد دائماً لو ان كافة موجودات الوجود، مدينة للوجود، فالوجود نفسه أولى من أيّ شيء آخر في التحقق والإصالة. واستخدم ابو البركات هذا التعبير نفسه ـ والذي يُعد نوعاً من الاستدلال ـ بشأن الزمان وقال لو يدين ما يقع في الزمان في وجوده للزمان، فلا بد أن يكون وجود الزمان أسبق وألزم من الموجودات الواقعة فيه. غير ان ما ورد في النقطة الثانية، لا يمكن أن يُقاس إلا مع رأي الفيلسوف الفرنسي هنري برغسون. فيؤمن هذا الفيلسوف الإشراقي بأن الذهن لا يميل نحو الامر السيّال والمتحرك، ويجمّد ما يلامسه. ويقول بأننا لا نفكر في الزمان العيني والخارجي، وانما الزمان شيء يؤلف حياتنا، لأن الحياة أوسع من الذهن. والشعور الذي لدينا عن تحول الفرد والاشياء في الدهر الاصيل، يتحقق في حياتنا التي هي الزمان نفسه. ويقول برغسون: نحن ندرك الدهر كحركة لا يمكن أن تعود، وهو أساس وجودنا، ونشعر به جيداً[١].

وهكذا يتضح ان هنري برغسون يرى ادراك الحركة والتحول أمراً باطنياً تجرّبه النفس في باطنها. وحينما يقول ابو البركات بأن وجود الانسان يعبر الزمان والدهر، يشير الى شيء يمكن أن يشبه رأي برغسون في ادراك الحركة. ولا شك في ان مناقشة رأي برغسون فيما يتعلق بادراك الحركة ومقارنته بما ذهب اليه ابو البركات بهذا الشأن، يتطلب وقتاً طويلاً قد نجده في فرصة اخرى.

ومن القضايا التي تناولها أبو البركات على صعيد حقيقة الزمان، والتي قلما تطرق اليها احد هي انه عدّ الزمان متصلاً في ماهيته، ومنفصلاً في الوجود. وسبب الانفصال في الوجود يعود لانعدام ماضي الزمان وعدم ولادة المستقبل. وهناك حقيقة مسلّم بها هي ان الشيء الواحد لا يمكن أن يكون موجوداً ومعدوماً في آن

---

(١) التطور الخلاق، ص ٦٩ ـ ٧٧.

واحد. والزمان شيء يمكن تقسيم وجوده الى ماض ومستقبل. والماضي لا يوجد الآن، والمستقبل لم يوجد بعد. اما السبب في اعتبار الزمان متصلاً في ماهيته هو توالي أبعاضه وآحاده دون حدوث أي توقف في ذلك التوالي أو التعاقب، ودون حدوث اي انفصال، مما يجعل الزمان متصلاً وممتداً ومستمراً.

وعلى ضوء ذلك، خالف ابو البركات اغلب الحكماء المسلمين ولم يعتبر الزمان من نوع الكم المتّصل، لان ماضيه ومستقبله غير موجودين في الوقت الراهن، والشيء المتصل الواحد لا يمكن أن يتألف من الموجود والمعدوم. كما لا يعتقد بأن الزمان من نوع الكم المنفصل، لأن آحاده وآناته متصلة مع بعضها بحيث لا يحدث أدنى وقفة بينها. ومثل هذه الحركة، لا يمكن أن تُعد حركة منفصلة. ولا يعتقد هذا الفيلسوف بتماثل الزمان مع الحركة، لأن الحركات يختلف بعضها عن البعض الآخر من حيث السرعة والبطء، وكذلك من حيث الجهة والمسافة، في حين لا يختلف الزمان في أيّ من حالاته ابداً، ويُعد واحداً ومتماثلاً دائماً. ولو شوهِدت كثرة في الزمان، فمصدرها النسبة والاضافة القائمة بينه والامور الواقعة فيه، كالحديث عن زمان العدل والجور، أو زمان السعادة والشقاء. ولا شك في ان الزمان في نفسه، غير مختلف ولا متفاوت. واذا كان زمان العدل، غير زمان الجور، فهذا يعود لاختلاف العدل عن الجور. ويصدق هذا ايضاً على السعادة والشقاء، والفرح والترح وغيرها. واذا كان الزمان من نوع الكم المتصل وليس من الكم المنفصل، ولا يشبه الحركة، فلا بد أن يُنظر اليه من نوع متصل في ماهيته ومنفصل في وجوده[١]. وهناك شك يُثار حول الشيء الذي تُباين ماهيته وجوده، ويؤمن ابو البركات باتصال ماهية الزمان وانفصال وجوده؛ ولا شك في ان الاتصال يباين الانفصال.

وهنا يطرح السؤال التالي نفسه: كيف يمكن أن تُباين ماهية الشيء وجوده؟ ولا ندري ما هي إجابة فيلسوف بغداد على هذا السؤال! غير ان الامر المسلم به

---

(١) المعتبر، ج ٢، ص ٧٨.

هو انه قد عجز عن حل مشاكل الزمان مثل الكثير من المفكرين الآخرين. وقد اعتمد ابو البركات على رتابة الزمان، وطرح على صعيد حدوث العالم قضية تحظى بالاهتمام ذهب فيها الى ان لزوم سبق الزمان وتقدمه على صعيد حدوث العالم، لا يُعرف الا من خلال شرائط تصور الحدوث، في حين يشير الواقع الى خلاف ذلك، لأن الزمان الكثير له نفس أثر الزمان القليل في تحقق حدوث العالم. ويمكن القول بعبارة اخرى: من الضروري تقدم الزمان من أجل حدوث العالم، دون أن يكون هناك فرق بين الزمان القليل والزمان الكثير. ومن الطبيعي ان الشيء حينما يؤثر في شيء آخر، لا يمكن أن تعدّ قلته وكثرته شيئاً واحداً أو متساوية[1].

(١) المصدر السابق، ج ٣، ص ٢٩ـ ٥٢ـ ٥٣.



الامام الفخر الرازي والفلسفة

وجهت شخصيتان إسلاميتان كبيرتان، خلال ما يقل عن قرن من الزمن، نقداً للفلسفة وخاضتا صراعاً معها، قلّما تمكن أحد من مضارعتهما فيه. وذهب الامام فخر الدين الرازي أبعد من حجة الاسلام أبي حامد الغزالي في ذلك، وبذل الكثير من الجهود في دعم المبادئ والاسس الاشعرية. وهناك كلام كثير حول شخصية الامام الرازي والغزالي ونقاط الاختلاف والالتقاء بين هذين المفكرين الاشعريين. وبالرغم من التشابه القائم بينهما من حيث الطريقة والمشرب، هناك الكثير من التباين والاختلاف بينهما ايضاً. وكان الغزالي قد خالف الفلاسفة، وانبرى الامام الرازي لنقد آرائهم ايضاً، إلّا ان الاثنين قد اختلفا فيما بينهما من حيث اسلوب معارضتهما للفلاسفة. ورغم اللغة الاستدلالية التي مارسها الغزالي إلّا انه استخدم حربة التفسيق والتكفير ايضاً، في حين لم يستخدم الرازي هذه الحربة أبداً، ولم يخرج عن دائرة الاستدلال والاحتجاج. وغالباً ما أخذت استدلالات الرازي طابع البرهان، إلّا انها كانت تظهر أحياناً في صورة الجدل أو الخطابة.

ويذهب أهل التحقيق الى ان نقد القضايا الفلسفية بطريقة الاستدلال، يُعدّ نوعاً من الفلسفة. وعلى هذا الأساس يعدّ الامام الرازي ضمن الجماعة الفلسفية،

انطلاقاً من نقده للفلسفة عن طريق الاستدلال. وعادةً ما يُطلق عنوان الفيلسوف على الشخص الذي يجد ويجتهد من أجل العثور على اجابة خاصة حول الموضوعات الفلسفية؛ غير انّ من يحيط بتاريخ الفلسفة وينبري لدراسة آراء الفلاسفة وأفكارهم، عادةً ما يُشار اليه بالعالم الفلسفي أو الاخصائي بتاريخ الفلسفة.

والامام الرازي يمكن أن يُعدّ طبقاً لما سبق عالماً بالفلسفة من جهة، وفيلسوفاً من جهة اخرى. والدليل على ذلك انه وفضلاً عن البراعة التي أبداها في نقد الآراء الفلسفية وتحليلها، عبّر ايضاً عما كان لديه من آراء ومواقف خاصة. ومن بين أفكاره الفلسفية رفضه للوجود الذهني، وعدّه العلم مجرد نوع من الاضافة. وهذا الرأي بالذات هو الذي دفعه لرفض اتحاد العاقل والمعقول، مع تباين الادلة التي استدل بها على ذلك، عن أدلة الآخرين[١]. وتوصل الرازي من خلال اثبات وجود القوة الحافظة في الانسان، الى انّ مجرد حصول الصور في الذهن، لا يُعدّ علماً، لوجود الصور المدركة في كثير من الاحيان في الخزانة الحافظة، مع جهل النفس الناطقة بها. وله آراء ايضاً على صعيد اللذة والالم، وقاعدة الواحد، ومعنى الحسن والقبح، والكلام النفسي، ورؤية الله، يؤدي تناولها الى التطويل، ويمكن ان نفهم من ذلك انّ الفخر الرازي لم يكن عالماً بالفلسفة فحسب، وانما يمكن عده فيلسوفاً ايضاً لبعض الاعتبارات. كما يجب ان لا نغفل عن بقائه كمتكلم من الدرجة الاولى حتى نهاية عمره.

وهناك من يرى انّ الامام فخر الدين الرازي كان متكلماً أمام الفيلسوف، وفيلسوفاً أمام المتكلم. ويمكن أن يُقال ايضاً انه معتزلي في مجلس الاشاعرة، وأشعري في مجلس المعتزلة. واضافة الى كل هذا يُعدّ الرازي مفسراً للقرآن، كما كان يجتهد كي يظل متشرعاً وتابعاً للسنة. ويعود التنوع الفكري في آثاره وحياته

---

(١) لمزيد من الاطلاع على رأي الرازي في قضية اتحاد العاقل والمعقول، راجع شرح الاشارات، ج ١، ص١٥٩-١٧٠.

الحافلة بالاحداث الى طبعه الوقّاد، وذهنه الحاد، وبحثه الدائب. وتحدث في مطلع كتاب «المباحث المشرقية» عن طبيعة تعامله مع الآثار العلمية والفلسفية وفهمه لها. وأعرب ايضاً عن رفضه للتقليد الاعمى للسلف وقال انّ البعض يرى وجوب تقليد المتقدمين والسلف في الامور كافة قليلها وكثيرها، وهم يعلمون جيداً انّ بعض كبار السلف قد عارضوا المتقدمين عليهم في بعض الامور وأشكلوا على كلامهم. واذا كان عمل المتقدمين في الاعتراض على المتقدمين عليهم مرفوضاً ومذموماً، فلابد من القول بأنّ ما قام به المتقدمون قبيح ومذموم أيضاً. اما اذا اعتبرناه حسناً ومحموداً، فلابد ان تكون طريقتنا في الاعتراض على آراء السلف والمتقدمين، حسنة ومحمودة ايضاً. ولابد في هذه الحالة على اولئك الذين يفتون بوجوب اتباع المتقدمين، ان يتراجعوا عن هذه الفتوى، وينطلقوا نحو الهدف من خلال التمسك بالدليل واتباع البرهان. وأكّد الفخر الرازي خلال ذلك على قضية مهمة اخرى فقال: اذا رُفض اتّباع كلام المتقدمين اتباعاً أعمى، فلابد من رفض الاعتراض الواهي الفاقد للدليل على كلامهم ايضاً. فالبعض يتصورون خطأً انّ معارضة أكابر الحكماء ورجال الفكر، يعمل على عدّهم ضمن مجموعة كبار المفكرين. ويعتقد الفخر الرازي انّ هؤلاء انما يعملون من خلال هذا التصور على التعبير عن بلههم وجهلهم، وفضح نقصهم وسذاجتهم[1]. وأوصى الامام الرازي بطريق الاعتدال وعدّ نفسه من السائرين فيه.

وما أورده الرازي في مطلع كتاب المباحث الشرقية، يُعدّ كلاماً في غاية الرصانة والمنطقية. إلّا انّ السؤال الذي يُثار: هل انّ هذا المفكر الكبير قد عمل بما قال وما أوصى به؟ وقد أجاب الفخر الرازي بالايجاب على هذا السؤال، مع اعتقاده بأنه يسير في طريق الاعتدال ويلزم الصراط المستقيم في اسلوب التفكير. ومن اجل البرهنة على صواب أو خطأ هذ ا الزعم، من الافضل ان نراجع أحد اهم آثاره ونلقي نظرة متخصصة على بعض ما ورد فيه من آراء. ولا شك انّ

(١) المباحث المشرقية، ج ١، ص ٤.

شرح الاشارات والتنبيهات لابن سينا، يُعدّ من أهم آثار الامام فخر الدين الرازي، سيما وانّ ابن سينا يُعدّ من كبار فلاسفة العالم الاسلامي، وكتاب الاشارات والتنبيهات، من أبرز آثاره الفلسفية.

واستخدم الفخر الرازي في شرح الاشارات كامل قواه الفكرية وكشف عن هويته الفكرية. ومن هنا يعد شرح الاشارات، أهم كتاب يكشف عن نمط تفكير الرازي وطبيعة تعامله مع الفلاسفة.

والمطلعون على المبادئ الفلسفية، يدركون جيداً ان الامام الرازي لم يراع الانصاف في شرح كلام ابن سينا، وتطرف في الايراد والاعتراض على كلمات الشيخ الرئيس، حتى انّ نصير الدين الطوسي الذي يُعدّ من أكابر شرّاح اشارات الشيخ، عدّ شرح الرازي خارجاً عن حد الاعتدال وطريق الانصاف، ورأى في جهوده نوعاً من القدح في كلام الشيخ. ونقل الطوسي قول بعض الظرفاء في تفسير الرازي حيث وصفوه بالجرح لا الشرح[١].

ومن الواضح انّ الجرح غير النقد والدراسة المنصفة. ويشير قول ذلك البعض الظريف الى انّ الفخر الرازي قد اتخذ موقفاً عدائياً ازاء ابن سينا، ولم يلتزم العدل والحياد التحقيقي في الشرح.

والمطلعون على الشرح يعلمون بأنّ الرازي لم يألُ جهداً في نقد كلام ابن سينا، وبذل كل ما لديه من طاقة لاثارة الاشكال عليه. ويؤيد ذلك مخالفته لكلام ابن سينا في شرحه الآخر لكتاب ابن سينا المسمى «عيون الحكمة». ويعد «شرح عيون الحكمة»[٢] للفخر الرازي من كتب الحكمة المهمة، كما ان عيون الحكمة نفسه يعدّ كتاباً موجزاً في الحكمة، وكان شديد التداول في القرون الماضية، وغالباً ما كان يحفظه طلاّب الحكمة في ذاكرتهم.

وكان محمد بن رضوان بن منوجهر ملك شروان ـ ويبدو انه كان من تلامذة

---

(١) شرح الاشارات، ج ١، ص ١.

(٢) طبع شرح عيون الحكمة في مصر مؤخراً ثم طبع بالاوفسيت في ايران.

الرازي والمقربين اليه ـ قد طلب من الرازي ان يشرح كتاب عيون الحكمة لابن سينا ويحل مشكلاته، فلبى الرازي طلبه وشرح هذا الكتاب. وضمن وصف الرازي في مقدمته لابن سينا بقوة القريحة وجودة الفكر والنظر والاشادة به، إلّا انه عبّر بشكل صريح عن معارضته لما جاء فيه[1]. وما ورد في مقدمة شرح العيون حول آراء ابن سينا، يصدق على كتاب الاشارات ايضاً. ومن هنا لا مجال للشك في معارضة الفخر الرازي لمواقف ابن سينا الفكرية. ولكن السؤال الذي يُثار هنا هو: هل معارضة الرازي لابن سينا، هي من نوع المعارضة التي كان يبديها خصوم الفلسفة لهذا الحقل من العلوم البشرية، ام انها من نوع معارضة الفيلسوف للفيلسوف؟ وربما يُقال انها كانت من النوع الثاني، على اعتبار انّ الانتقادات التي وجهها الرازي لآراء ابن سينا، كانت قائمة على أساس الاستدلال، ولم يلجأ الى سلاح التفسيق أو التفكير. ففي كثير من الحالات التي أشكل فيها الامام الفخر الرازي على آراء ابن سينا، دافع بدلاً من ذلك عن آراء اخرى. وفي بعض هذه الحالات لم يكن هناك دافع ديني أو مذهبي خلف رفض رأي ابن سينا واحلال رأي آخر بدلاً منه، وانما كان ذلك بتأثير من النمط الفكري واسلوب التفكير الذي كان عليه الرازي. ومن هذه الحالات انّ الامام الرازي وخلافاً لابن سينا وسائر المفكرين المسلمين، يؤمن ببديهية كافة التصورات. ولم يخش الرازي انفراده بهذا الرأي وعدم انسجامه مع الآخرين.

ويستدل الرازي على بديهية التصورات من خلال اعتقاده بأنّ التصور ليس بالشيء الذي يُستحصل عن طريق الطلب والاكتساب، لانّ ما يُستحصل عن طريق الطلب والاكتساب اما أن يكون معلوماً أو مجهولاً. فاذا كان مجهولاً، فلا يمكن الحصول عليه أبداً لأنه ممتنع فضلاً عن كونه مجهولاً مطلقاً. ولو افتُرض الحصول على تصور مجهول، فكيف يمكن ادراك انّ ما تم الحصول عليه هو عين التصور الذي طُلب؟ واذا كان معلوماً، فقد حصل العلم به، وتحصيل الحاصل

(١) شرح عيون الحكمة، ج ١، ص ٤٠.

ممتنع.

وقد يُقال انّ ذلك التصور، معلوم من جهة ومجهول من جهة اخرى، وهذا يعني أنّ ما يُطلب ليس سوى رفع الجهل واكمال النقص. ويرد الامام الرازي على ذلك من خلال فكرته التي تفيد بأنّ التصور حينما يكون معلوماً من جهة ومجهولاً من جهة اخرى، فهذا يعني انّ الجهة المعلومة غير الجهة المجهولة، وحينما تكون الجهة المعلومة غير الجهة المجهولة، يعود الاشكال الاول ثانية فيقال تحصيل المعلوم بمثابة تحصيل الحاصل، وتحصيل المجهول ممتنع.

وقد يُطرح اشكال آخر فُيقال انّ ما يُطرح على صعيد بديهية التصورات، يصدق على بديهية التصديقات أيضاً. وهذا يعني انّ التصديقات، هي الاخرى بديهية ايضاً كالتصورات. ويرد الامام الرازي على هذا الاشكال ايضاً، ويقيم رده على مقدمتين: «المقدمة الاولى ـ لا شك في انّ التصور من حيث هو تصور، شيء آخر، والتصديق من حيث هو تصديق، شيء آخر. فعلى هذا، يعد التصديق حالة زائدة على تصور الموضوع وتصور المحمول وتصور السلب وتصور الايجاب، لأنه يجوز في العقل حصول هذه التصورات الاربعة وعدم حصول التصديق.

والمقدمة الثانية ـ يلزم لكل تصديق معين تصوران معينان، لا يكون ذلك التصديق ممكناً إلّا فيهما. فالنسبة بين العالم والحادث بالسلب أو الايجاب، غير ممكنة إلّا بين العالم والحادث، لأنّ هذه النسبة إذا كانت في قضية اخرى، فلابد أن يكون موضوع تلك القضية ومحمولها، غير موضوع هذه القضية ومحمولها. وهذا يعني انّ تلك القضية، هي غير هذه القضية.

وبعد وضوح هاتين المقدمتين نقول بأنّ التصديق المطلوب، مجهول عن الطريق التصديقي، ومعلوم عن الطريق التصوري. وحينما يُعلم هذا التصديق المجهول من المجهول، يتميز عن باقي المجهولات بواسطة تلك التصورات المعلومة اللازمة له. إلّا انّ التصور شيء مفرد اذا أشار اليه العقل، حصل التصور. اما اذا لم يشر اليه

العقل، غفل عنه الذهن. وهذا هو الفرق بين الصورتين، مع انّ في القلب من الاشكال. اما القدماء فاستدلوا على انّ بعض التصورات مكتسبة. اعلم بأننا نرى بالضرورة في باطن انفسنا ما الملك؟ ما الروح؟ ما العقل؟ ما الجوهر؟ وما لم يقم أحد بتعريف هذه الحقائق وكشفها، لا يمكن تصور تلك الماهيات، واذا عُلمت ببديهة العقل، حصل المقصود.

اعلم انّ جواب هذه المقدمة يقوم على مقدمة وهي انّ بامكاننا ان نتصوّر شيئاً، اذا أردكناه بأحد حواسنا الخمس، أو ادركناه بأنفسنا على سبيل الوجدان، مثل تصور حقيقة اللذة والالم والفرح والسرور وأمثالها، أو أدركناه ببديهة العقل كالوجود والعدم والوحدة والكثرة والوجوب والامكان، أو انّ العقل يركّبه في الخيال من هذه المفردات، مثل شجرة من ياقوت، وموجود واجب وممكن. واذا علمنا انّ التصورات ليست أكثر من هذه، لهذا كل من يقول ما هو الملك، فهو يتساءل عن نوع التصور الذي تحمله كلمة الملك من هذه التصورات الحاضرة في ذهننا. واذا كان الامر كذلك، وقع هذا الطلب في جانب التصديق لا في جانب التصور. وهناك عدة وجوه للقطع بوقوع الطلب في جانب التصديق وهي:

الوجه الأول ـ الملك، حقيقة من الحقائق المعلومة، ولكنّ الوجود ليس شيئاً من هذه الحقيقة المعلومة. والمعلوم غير ما هو معلوم. فهو اذن مركب لا مفرد.

الوجه الثاني ـ حينما تقول انّ الحقيقة، هي الشيء الفلاني، فهذا يعني انّ القضية موجبة، وتحتمل التصديق والتكذيب، فهي اذاً تصديق لا تصور.

الوجه الثالث ـ في مذهب القدماء حينما يقول أحد بحدّ للشيء، بامكان الآخر أن يبطل هذا الحد بالنقض أو بالمعارضة. والابطال عبارة عن تكذيب القضية. ويتضح من هذا انّ ذلك الكلام الذي أسموه بالحد، هو من باب التصديقات لا من باب التصورات، وبالله التوفيق.

اما التصديقات، فلا شك انها ليست بديهية كلها. لأنّ المسائل الهندسية والالهية والطبيعية ليست بديهية كلها وليست مكتسبة كلها، وإلّا لزم الدور أو

التسلسل. بل من المؤكّد انّ بعضها بديهي وبعضها اكتسابي. ولا ريب في إمكانية اثبات تلك المكتسبات بواسطة تركيب تلك البديهيات، وليست هناك بديهية أظهر من انّ النفي والاثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان.

واذا قال قائل أنّ مقدمة «النفي والاثبات لا يجتمعان»، ظاهرة تماماً، اما قضية «النفي والاثبات لا يرتفعان» فظهورها ليس بقوة ظهور القضية الاولى، بل انّ العقل يطالب: لماذا لا يجوز وجود واسطة بين النفي والاثبات؟

وللاجابة نقول انّ هذه المطالبة تبقى قائمة اذا لم يقم العقل باستحضار كامل لماهية النفي والاثبات، ونقصد من نفيه ان لا يكون لديه في نفسه أي تعيّن وتحقق. ونقصد من اثباته ان يكون لديه تعين وتحقق. ومن هنا نقول انّ الواسطة المفترضة بين النفي والاثبات، اذا لم تجعل له تعيناً وتحققاً، فهو نفي، واذا جعلت له تعيناً وتحققاً يميز الاثبات عن النفي، فهو عين الاثبات اذاً. ومن هنا نعلم عند حدوث تصور النفي والاثبات، يكون حكم العقل بامتناع الارتفاع، مثل حكمه بامتناع الاجتماع»[1].

وكما لاحظنا يذهب الامام الرازي وعلى العكس من سائر المفكرين المسلمين الى اعتبار كافة التصورات بديهية، مع ايمانه بأنّ هذا النوع من الادراك البشري غير قابل للاكتساب. كما يعزو كافة المبادئ البديهية، الى مبدأ واحد محدد هو: امتناع اجتماع وارتفاع النقيضين.

ولابد من الاشارة الى عدم التقاء بعض المفكرين مع الامام الرازي في رأيه هذا، واعتقادهم بالبداهة الذاتية لبعض المبادئ البديهية، وأنها ليست مدينة في بداهتها لمبدأ اجتماع وارتفاع النقيضين.

ولا يخفى على البصير، اختلاف موقف الامام الرازي في هذه القضية وفي قضية بديهية التصورات، عن مواقف كثير من المفكرين المسلمين. كما عارض في

---

(١) البراهين، ج ٢، ص ٢٩١-٢٩٣.

«رسالة الكليات»[١] العديد من المفكرين، واتخذ مواقف خاصة به على صعيد «الكلي». وله عبارة في رسالة الكليات توحي بانتمائه الى المذهب الاسماني أو اصالة التسمية، وهذه العبارة هي: «ولما تحقق انّ الاشتراك هو المطابقة لامور متعددة، ولا شك انها لا تحصل للماهية إلّا في الذهن، فالاشتراك لا يعرض لها إلّا في العقل»[٢]. ومن هنا نفهم انّ الفخر الرازي يؤمن أنّ التطابق بين الماهية وامورها المتعددة لا يحصل إلّا في عالم الذهن، وليس هناك من اشتراك وكليّة خارج الذهن.

وسبق أن اشرنا الى انّ المواقف التي عارض فيها الفخر الرازي الفلاسفة، ليست بالقليلة. والذي يجب أن يتضح هو هل انّ تلك المواقف المعارضة، ناجمة عن عداء للفلسفة ام انه اتخذها كفيلسوف له افكاره التي لابد وأن تتعارض مع غيره من الفلاسفة؟ والنماذج التي أشرنا اليها حتى الآن تشير الى انّ تلك المعارضة، هي من نوع اختلاف الفيلسوف مع الفيلسوف، لأنّ مواقفه فيها لم تكن منطلقة من دوافع دينية ومذهبية، مع عدم تمسكه فيها بالادلة النقلية. وقد يُقال هنا بأن انكاره للكليات والذي يمكن مشاهدته في الكثير من آثاره[٣]، لم يكن بدافع من عوامل دينية ومذهبية. كما اننا نرى انّ العديد من المفكرين قد أنكروا وجود الكليات بايحاء من نزعاتهم الحسية والتجريبية، وليس بامكان أحد أن يجزم بعدم وجود مثل هذه النزعات لدى الرازي.

ولدفع هذا الاحتمال يمكن القول انّ الرازي وبالرغم من انه كان يولي اعتباراً للحس والتجربة، إلّا انّ هناك من الادلة ما يشير الى انتمائه لمذهب اصالة العقل، ومنها انه ذكر في كتاب «جامع العلوم» المعروف بالستيني، انّ ادراك العقل أكمل

---

(١) طُبعت هذه الرسالة في مشهد مؤخراً مع شرح للحاج محمد باقر شريف الطباطبائي (ت١٣١٩). والشرح ضعيف، والشارح من اتباع الشيخية.

(٢) محمد باقر شريف الطباطبائي، شرح رسالة الكليات، ص٨٠.

(٣) فضلاً عن رسالة الكليات، للرازي آثار اخرى انكر فيها وجود الكلي مثل شرح عيون الحكمة ج٣، ص١٠٠، وكتاب المطالب العالية.

من ادراك الحس بسبعة وجوه:

الوجه الاول، العقل يدرك نفسه، والحس لا يدرك نفسه.

الوجه الثاني، ليس للحس القدرة على الادراك في القرب والبعد المفرطين، في حين لا يحول القرب والبعد دون ادراك العقل.

الوجه الثالث، بامكان الحجاب أن يمنع ادراك الحس، ولا يمكنه أن يمنع ادراك العقل.

الوجه الرابع، الحس لا يدرك سوى ظاهر الاشياء، في حين يدرك العقل ظاهرها وباطنها.

الوجه الخامس، حدوث الكثير من الاخطاء في الحس، كأن يرى الساكن متحركاً ـ كالماء عند حركة السفينة ـ والمتحرك ساكناً ـ كالظل ـ في حين لا تقع مثل هذه الاخطاء عند العقل.

الوجه السادس، عجز الحس عن ادراك الاشياء الاخرى حين اشتغاله بادراك شيء ما، غير انّ العقل تزداد قوته في ادراك الاشياء الاخرى، حينما يدرك شيئاً ما.

الوجه السابع، يعجز الحس عن ادراك الشيء الضعيف، حينما يدرك الشيء القوي، في حين انّ العقل وعلى العكس من الحس لا يحول ادراكه للشيء القوي عن ادراك الشيء الضعيف.[١].

ولابد من الاشارة الى انّ الامام الرازي قد نقل هذه الاوجه السبعة في تفوق العقل على الحس، عن الامام أبي حامد الغزالي وأشار الى ذلك ايضاً. وأولى الرازي وفي مواضع عديدة اهتماماً لتفوق العقل على سائر الادراكات، وتحدث على صعيد الفضائل العقلية. ففي شرح عيون الحكمة الذي انبرى فيه لتفسير كلام ابن سينا، عدّ العقل النظري أشرف من العقل العملي، لانّ آثار العقل النظري تبقى خالدة الى الابد، في حين تتبدد آثار العقل العملي بعد اندثار البدن. واعتبر القوة

(١) جامع العلوم، ص٤٥.

العاملة، قوة تدرك الاشياء على وجه الصواب، بينما القوة العاملة، قوة تستطيع النفس عن طريقها أن تدبّر بدنها. وتناول الفخر الرازي هذه القضية بالتفصيل ورأى انّ العلم بالاعمال أوطأ من حيث الرتبة من المعارف الالهية، وهذا يعني انّ الحكمة العملية لا ترقى من حيث المنزلة الى درجة الحكمة النظرية. واستند في البرهنة على ما ذهب اليه الى بعض الآيات القرآنية ومنها الآية التي تحدثت عن لسان النبي ابراهيم عليه السلام: ﴿ربّ هب لي حُكماً وألحقني بالصالحين﴾[1]. ويرى المفسرون أنّ المراد بالحكم في هذه الآية الشريفة، تكملة القوة النظرية، و«الالحاق بالصالحين»، تكملة القوة العملية. وكذلك الآية التي خاطب فيها الله تعالى نبيه موسى عليه السلام: ﴿فاستمع لما يوحى انني أنا الله لا اله إلّا أنا فاعبدني﴾[2]. ويرى البعض انّ «لا اله إلّا انا»، اشارة الى كمال القوة النظرية، فيما تدل كلمة «فاعبدني» على كمال القوة العملية. وكذلك الآية التي تتحدث عن لسان النبي عيسى عليه السلام: ﴿إني عبد الله آتاني الكتاب وجعلني نبياً وجعلني مباركاً أين ما كنت﴾[3]. ويرى بعض المفسرين انها تدل على القوة النظرية، بينما تدل تكملتها ﴿وأوصاني بالصلاة والزكاة ما دمت حياً﴾[4] على كمال القوة العملية.

وما ذكر حتى الآن يكشف عن انّ الرازي ينتمي الى مدرسة القائلين بإصالة العقل، وانّه يؤمن بأنّ الكمال الانساني، في استكمال العقل النظري. وأشار الى قانون على صعيد التعارض بين العقل والنقل يدلل بوضوح على اصالة العقل. ويؤمن الفخر الرازي انّ العقل حينما يتعارض مع النقل، فلا يخرج ذلك التعارض عن أربع صور:

الصورة الاولى: العمل بمقتضى الاثنين.

---

(١) الشعراء، ٨٣.

(٢) طه، ١٣ و ١٤.

(٣) مريم ٢٩ و ٣٠.

(٤) شرح عيون الحكمة، ج٢، ص٥.

الصورة الثانية: سقوط الاثنين عن درجة الاعتبار، على أساس انّ التعارض يوجب التساقط.

الصورة الثالثة: قبول حكم النقل وانكار حكم العقل.

الصورة الرابعة: التسليم بحكم العقل، وتأويل الدليل النقلي.

ولا شك في بطلان الصورتين الاولى والثانية، حيث مثلما يتعذر اجتماع النقيضين، يتعذر كذلك ارتفاع النقيضين. ولا يقبل أهل التحقيق بالصورة الثالثة ايضاً لأن حجية الظواهر الشرعية وصحة الاحكام النقلية، انما عُدّت من الامور المسلّم بها لأن العقل قد اثبت الصانع وصفاته الثبوتية والسلبية، ولزوم بعثة الانبياء، وتدليل المعجزات على صدقهم. ولو اتُهم العقل ولم يُعمل بحكمه، لرُفض قبول أحكام العقول في اصول هذه المعاني، وأدى الى بطلان الادلة الشرعية. أي انّ القدح في أحكام العقل، يؤدي الى القدح في العقل والنقل معاً. وببطلان الصور الثلاث الاولى، لا يبقى سوى وجوب الاخذ بحكم العقل. ولو حكم العقل السليم ببطلان النقل، أو حكم بصحة النقل مع لزوم تأويله، فلابد من التسليم بذلك[1].

(١) البراهين، ج ٢، المقدمة، ١٥، نقلاً عن أساس التقديس.

هل تفيد الادلة السمعية اليقين؟

انفرد الامام الفخر الرازي في الفصل الثامن والثلاثين من كتاب البراهين في بحث هذا الموضوع، وانبرى للاجابة على السؤال اعلاه بقوله: قبل الخوض في الموضوع لابد أن نعلم بأنّ الدليل لا يخرج عن ثلاثة أنواع: اما عقلي محض، أو نقلي محض، أو مركب من مقدمات بعضها عقلية وبعضها سمعية. والعقلي المحض، تكون مقدماته اما يقينية، واما ظنية، واما بعضها يقيني وبعضها ظني. واذا كانت كافة المقدمات يقينية، كانت النتيجة يقينية أيضاً، لانّ ما يتوقف على المقدمات اليقينية الحقة، فلابد أن يكون يقينياً ايضاً. اما اذا كانت كافة المقدمات ظنية، أو انّ بعضها ظني وبعضها يقيني، فالنتيجة ستكون ظنية، لانّ الفرع ليس أقوى من الاصل مطلقاً. ومن هنا حينما تكون كافة اجزاء الاصل أو بعض أجزائه ظنيّة، فالفرع اولى بالظنّية. اما تلك الادلة السمعية المحضة، فتُعدّ محالاً، لانّ صحة الاستدلال بالآية أو الخبر، تتوقف على صحة النبوة، والنبوة لا يمكن اثباتها بالدليل السمعي، وإلّا لزم الدور، بل يمكن اثباتها بالمقدمات العقلية. اذاً، تلك الادلة العقلية التي أثبتت النبوة، هي في الحقيقة جزء من الدليل السمعي، وان لم تجر على اللسان وقت الاستدلال. وهذا يعني امتناع المعلوم السمعي المحض. اما الاد لة المؤلفة من المقدمات التي بعضها سمعي وبعضها عقلي، فكثيرة جداً. وبعد

أن عُرف هذا نقول انّ هناك اختلافاً بين العقلاء في هل انّ الدليل السمعي يفيد اليقين ام لا يفيد. فقوم يقولون بأنه غير مفيد لليقين، لأن الدليل السمعي يتوقف على عشر مقدمات ظنية. وكل ما توقف على الظني، ظني. والمقدمات العشر التي يتوقف عليها الدليل السمعي هي:

المقدمة الاولى هي انّ الدليل السمعي يتوقف على معرفة اللغات، ونقل اللغات، انما هو على سبيل الآحاد، لانّ علماءها هم الذين رووها، وأُناس مثل الخليل والاصمعي وأبي عبيدة وابن الاعرابي ومعهم أبناء هؤلاء القوم، ليسوا معصومين. ورواية الآحاد عن قوم غير معصومين، لا تفيد اليقين، بل تفيد الظن.

المقدمة الثانية هي انّ التمسك بالدليل اللفظي يتوقف على صحة النحو، لانّ اختلاف اعراب الالفاظ، يؤدي الى اختلاف المعاني، وينقسم على اصول النحو وفروعه. واصول النحو، منقولة برواية الآحاد. ورغم انّ الكوفيين يكذّبون رواية البصريين في أكثر المواضع، والبصريين يكذبون رواية الكوفيين، إلّا انّ تفاريع النحو مثبتة بدلائل في غاية الضعف، وبما انّ الدلائل السمعية موقوفة على النحو، اتضح انّ اصول النحو وفروعه، ظنية. وهذا يعني حصول المقصود.

المقدمة الثالثة هي ان التمسك بالادلة اللفظية، يتوقف على نفي الاشتراك، ومع تقدير وقوع الاشتراك، من الجائز أن يكون المراد بهذه الآية أو هذا الخبر شيئاً غير المعنى الذي عيّناه نحن. وهذا يعني انّ ما قيل بتعين المعنى موقوف على نفي الاشتراك، هو بحد ذاته معنى ظني ايضاً.

المقدمة الرابعة هي انّ التمسك بالادلة اللفظية يتوقف على ما يُسمى بمبدأ حمل اللفظ على الحقيقة، فلو لم يتقرر هذا المبدأ، لما جاز أن يراد باللفظ الحقيقة، بل المجاز، ولما كانت المجازات كثيرة دائماً، فلا يتعيّن أي معنى، ولهذا يُعدّ ما قيل من انّ الاصل في الكلام، الحمل على الحقيقة، مقدمة ظنية بحد ذاته.

المقدمة الخامسة هي انّ التمسك بالادلة اللفظية، يتوقف على نفي الحذف والاضمار. لأنه لو جاز الحذف والاضمار، جاز نفي الاثبات واثبات النفي. إلّا انّ

الحذف في القرآن، كثير جداً. وجاء في الآية الشريفة ﴿لا أقسم بيوم القيامة﴾[1]، وحذف اغلب المفسرين كلمة »لا». كما ورد في القرآن: ﴿ما منعك أن تسجد﴾[2]. وقال بعض المفسرين بزيادة كلمة «لا»، ونظراً لما ينجم عن الحذف والاضمار، من نفي الاثبات واثبات النفي، يمكن القول بظنية الادلة السمعية.

المقدمة السادسة هي ان معاني الكلام تتغير بسبب التقديم والتأخير. والتقديم والتأخير في القرآن والأخبار، يُفترض على نطاق واسع، وهذا يعني انّ نفيها مظنون وليس مقطوعاً.

المقدمة السابعة هي انّ عدم المخصّص، يُعدّ شرطاً للتمسك بعمومات القرآن والأخبار، لانّ الدليل لا يبقى مع تقدير وجود المخصص في محل النزاع، على اعتبار انّ عدم المخصص، مظنون لا مقطوع. فكل ما في وسع العاقل هو أن يبحث عن وجود المخصص، وحينما لا يجده بعد التأمل التام، يحكم بعدم وجوده. وعدم العلم بالشيء لا يفيد العلم بعدم الشيء، بل يفيد الظن الضعيف.

المقدمة الثامنة، هي انّ التمسك بالدلائل السمعية في اثبات الاحكام القابلة للنسخ يعتمد على عدم طروء الناسخ. غير انّ عدم الناسخ مظنون لا مقطوع. مثلما هو الامر في نفي المخصص.

المقدمة التاسعة، شرط التمسك بالدلائل السمعية هو عدم وجود دليل سمعي معارض آخر. لأن وجود المعارض يُملي مراجعة المرجحات، وهذا لا يفيد سوى الظن. فضلاً عن انّ المعارض، مظنون، لا مقطوع.

المقدمة العاشرة، شرط التمسك بالدلائل السمعية، عدم تعارض دليل عقلي قاطع، ففي حالة وجود دليل عقلي قاطع معارض للدليل السمعي، فلابد من التخلي عن ظاهر الدليل السمعي، فيخرج حينئذ عن كونه دليلاً. غير ان عدم المعارض العقلي القاطع، مظنون لا مقطوع، لانّ الانسان في نهاية الامر لا يعلم

(١) القيامة، ١.

(٢) ص، ٧٥.

بوجود المعارض العقلي. غير انّ عدم العلم بعدم المعارض العقلي، لا يستلزم العلم بعدم المعارض. وهذا يعني ان الادلة السمعية تتوقف على هذه المقدمات الظنية العشر، وما توقف على الظني، لابد وأن يكون ظنياً[1].

وعلى ضوء هذه المقدمات العشر، ندرك انّ الامام الفخر الرازي لا يرى افادة الادلة النقلية لليقين، وما لا يفيد اليقين، ليس بامكانه الصمود أمام الدليل العقلي القاطع. وقد اشار في نهاية حديثه الى قضية لم تدع مجالاً للتعارض بين العقل والنقل. فذكر انّ من شروط التمسك بالنقل، هو عدم اقامة دليل عقلي قاطع معارض. أي انّ دلالة الدليل النقلي، مشروطة بعدم معارضة الدليل العقلي القاطع. وهذا يعني بطلان الدليل النقلي المعارض مع وجود الدليل العقلي القاطع. وهذا بمعنى سقوط درجة اعتبار أي دليل أمام أي برهان عقلي قاطع. ولسنا في موضع مناقشة مدى صواب هذا الرأي، وانما نريد أن نقول بأن آراءه تلك تشير الى انه عقلي المسلك من الدرجة الاولى.

وهناك قضية مهمة جداً ضمن ما نُقل عنه وهي ايمانه بعدم وجود الدليل النقلي المحض والسمعي الصرف، وانّ ما يُطرح كدليل نقلي، يتضمن نوعاً من المبادئ العقلية. ولا يُصرَّح في كثير من الاحيان بهذه المبادئ العقلية الموجودة في باطن الدليل النقلي، إلّا انّ عدم التصريح بها، لا يعني عدم وجودها. ويريد الفخر الرازي بهذه المبادئ العقلية هو توقف أي استدلال بالآيات والاخبار، على صحة النبوة، وصحة النبوة، شيء يُبرهَن عليه بالاعتماد على العقل. فلو اعتمد الاستدلال بالادلة النقلية على أدلة نقلية اخرى، لاستلزم ذلك التسلسل أو الدور الباطل. وهذا يعني ـ من وجهة نظره ـ عدم وجود نقل خالص، وعدم إمكان التمسك بالامور السمعية.

والامام الرازي، قد أنكر وجود النقل الخالص فقط، وكان من المناسب أن يُقال له مثلما لا يوجد نقل خالص، كذلك لا يوجد عقل خالص، ولا يمكن أن

---

(١) البراهين، ج٢، ص١٩٣-١٩٩.

يُستدل بالعقل الخالص غير المتصل بالنقل. حيث يرى بعض المفكرين ان العقل، شيء يكشف عن نفسه باللغة دائماً. كما اننا نعيش ونولد باستمرار في بطن اللغة، واللغة تستمر في وجودها بدون وجود الانسان، والانسان لا يمكنه ان يستمر في حياته بدون اللغة. ويرى هؤلاء المفكرون ان الفرد لا يخلق اللغة، بل اللغة هي التي تخلق الفرد. ولا يصدق هذا الكلام على العقل فحسب، بل يصدق حتى على الوحي الالهي الذي هو فوق مرتبة العقل ايضاً، لأن الوحي الالهي يتجسد دائماً في الكلام والنص. وما من شك في ان الكلام الالهي والنص السماوي، أمر توقيفي، لا بد أن يتعيّن عن طريق الشرع. غير ان هناك حقيقة هي ان الكلام الالهي يتألف من سلسلة من الاقوال والحروف والكلمات، ولهذا يمكن أن يُقال لو لم يظهر الوحي الالهي والعقل في الكلام، لما كان بالامكان وصول الكلمات والاقوال الشرعية وادراكها قبل أن تخضع لنوع من النظر والتأمل. بعبارة اخرى، يمكن القول أن أي نوع من الاستماع والتلقّي، يشتمل على نوع من الفهم والتعقل. فرغم وجوب التسليم بالكلام الالهي كأمر منقول، غير ان هذا التسليم لا يعني استغناء الانسان عن ادراك الامر المعقول المندرج ضمن ذلك الكلام. ويمكن القول ايضاً ان العقل لا يبدأ من الصفر، ولا يعمل في فراغ. فالعقل في الانسان المثقف مبتن على النقل السابق، وهذه النزعة نحو النقل هي التي تدفع به للتعلق بالماضي. وحينما يدرك تعلقه بالماضي، يدرك أيضاً حقيقة ان عقله ليس وحيداً.

وحينما يُقال بعدم وجود العقل الخالص، فالمراد بذلك ان العقل الانساني ينبري لمحاورة البيئة المحيطة به في المجتمع، فيكتشف من خلال ذلك الحوار، نفسه من جديد في كل لحظة. ولا بد من الاشارة الى عدم طرح الرازي لقضية عدم وجود العقل الخالص غير المرتبط بالنص، وانما أنكر وجود النقل الخالص فقط، وقال باستحالة وجوده. غير ان من ينكر النقل الخالص غير المتصل بالعقل، فلا بد أن يذعن لحقيقة عدم تحقق العقل الخالص غير المتصل بالنقل في بعض المراحل على الاقل. والنتيجة التي يمكن أن نخرج بها هي ان الامام الرازي كان يولي العقل

أهمية كبيرة جداً، ويتحدث عن دور بارز له على صعيد ادراك معاني النقل. وقد ذهب في رأيه الى ان ما قالته الاديان السماوية في حقل حقائق الوجود، يتميز بالاجمال الى جانب الشمولية، وقد أُنيطت مهمة ادراك تلك الحقائق بعقول الاشخاص الاذكياء.

واستطلاع الكتب المقدسة يكشف عن دعوة الله للناس الى الاعتراف بوجوده، وتنزيهه عن كافة النقائص والآفات، والاقرار باتصافه بكافة الصفات الكمالية، غير ان البحث في تفاصيل هذه الحقائق، موكول الى عقول الاذكياء. ولا شك في ان الله تعالى ليس بمتحيز، ولا يقع في مكان وجهة. غير ان التصريح بهذه الحقيقة، قد يؤدي الى تشوش الاذهان واضطراب الافكار، لأن ادراكها ثقيل على أذهان عامة الناس، وربما يبعث تناولها على تشكيكهم بها. وطرح هذه المسألة بحد ذاتها ينبئ عن وجود مبادئ الحكمة النظرية في فطرة الناس، وايكال دراسة القضايا الحكمية الى أصحاب الاستعداد. وقد نسب الامام الرازي هذا الكلام الى ابن سينا، ناقلاً مضمونه عن «الرسالة الاضحوية». وحمل كلام ابن سينا الآخر الذي ورد في كتاب «عيون الحكمة» على هذا المعنى ايضاً، وفسّره على أساس هذا النمط الفكري[1]. واستحسن الرازي كلام ابن سينا في الرسالة الاضحوية، ورآه قريباً من رأيه في العلاقة بين العقل والنقل، لأنه يرى ان التسليم بالنقل، لا يستلزم الاستغناء عن الادراك العقلاني لمفاده ومضمونه. اي ان المنقول بما هو منقول لا يغني الانسان عن المعقول.

وأنكر الرازي ـ كما ذكرنا ـ النقل الخالص وعدّ وجوده محالاً. وكلام الرازي هذا في عالم المعقول والمنقول، شبيه بما قاله الفلاسفة العقليون في قبال الفلاسفة التجريبيين. ولا شك في ان العلوم التجريبية ذات اعتبار وأهمية، ووجودها مصدر للكثير من الفوائد، بل ان المعرفة العلمية تعد عاملاً ضرورياً حتى في الفلسفة، ولا يمكن تجاهلها. ولكن لا بد من الاهتمام بهذه الحقيقة ايضاً وهي ان

---

(١) شرح عيون الحكمة، ج ٢، ص ٢١.

العلم في نفسه لا يدرك سبب وجوده وليس بامكانه ان يكشف عن معنى الحياة. فللعلم حدود لا يبادر اليها إلّا بشرط ادراك اسلوبه. والبحوث العلمية والتجريبية هي بالشكل الذي ينفصل فيها الباحث عن محتوى بحوثه، في حين لا ينفصل الانسان في الفكر الفلسفي عن أفكاره الفلسفية أبداً. ومن هنا فالفكر الفلسفي وفضلاً عن طبيعته التغييرية، يُضفي على العلوم الطبيعية معنى ومكانه[١]. فالعلوم الطبيعية، لا تدرك نفسها لوحدها ودون الاستعانة بالفلسفة، وتعجز عن تحديد مكانة الانسان. ومن هنا يمكن القول مثلما ان النقل يعجز لوحده وبدون العقل عن اضفاء الاعتبار على نفسه، تعجز العلوم الطبيعية هي الاخرى ان تبرر نفسها دون الاعتماد على الفكر الفلسفي. فالفلسفة تبرر مختلف العلوم وتقف بوجه كل انحطاط وتتصدى له.

وانطلاقاً من ذلك يمكن القول بأن الامام فخر الدين الرازي، فيلسوف عقلي، يؤمن بحجية المنقولات في ظلّ المعقولات. أي انه ورغم أشعريته، يؤمن بعقلانية الاسس الدينية، ويدافع عن الدين الالهي كأمر معقول.

والقائلون بالتباين بين الخرافات والعقائد الدينية، لا بد وأن يذعنوا بأن الدين أمر معقول. فلو عُدّ الدين أمراً غير معقول، تعذّر الحديث عن التفاوت بين الخرافات والعقائد الدينية. وعلى ضوء ما أبداه الرازي من آراء على صعيد تقدم العقل على النقل، يمكن القول بأنه قد ابتعد عن الفكر الاشعري في بعض المواقف.

فمن خصائص الفكر المعتزلي تقديم العقل على النقل والحديث عن شريعة العقل. فهناك بين مفكري المعتزلة من يؤمن بأن الشريعة تبيّن حجم وكيفية الاحكام ومختلف اوقات العبادات، حيث يخرج عن قدرة العقل إدراك هذه الامور[٢]. ويرى هؤلاء أيضاً وقوف العقل على حسن الاشياء وقبحها، وقدرته على ادراك كليات الاحكام كالتوحيد، والعدل، ووجوب شكر المنعم. ومن

---

(١) زندگی نامه فلسفی من، ص ٨٠ و ٨١.

(٢) الاتجاه العقلي في التفسير، ص ٥٩ و ٦٠.

الواضح ان الامام الفخر لم يقترب من الفكر المعتزلي الى هذا الحد، ولا ينسجم بحال من الاحوال مع المتطرفين فيه. ورغم هذا نراه يواكب أهل الاعتزال في بعض النقاط.

فالمعتزلة والاشاعرة يختلفون فيما بينهم اختلافاً أساسياً في ست عشرة مسألة، أشار اليها الامام فخر الدين. وهذه المسائل التي أخذ بها المعتزلة ورفضها الاشاعرة هي:

١ ـ صفات الله تعالى ليست زائدة عن ذاته.

٢ ـ صفات الفعل كالخالقية والرازقية ليست قديمة.

٣ ـ كلام الله ـ اي القرآن ـ مخلوق وحادث.

٤ ـ لا يمكن رؤية الله بالعين.

٥ ـ يخلق عباد الله، أفعالهم.

٦ ـ تعدّ بعض الواجبات عقلية.

٧ ـ الحسن والقبح أمران عقليان.

٨ ـ لا تنال شفاعة الرسول ﷺ، مرتكبي الكبائر.

٩ ـ ثبوت قدرة الانسان قبل فعله.

١٠ ـ عدم وجوب رعاية الامر الصالح، على الله.

١١ ـ مرتكب الكبيرة، لا مؤمن ولا كافر.

١٢ ـ قبول فكرة سؤال المنكر والنكير في القبر.

١٣ ـ ليست هناك فائدة من الدعاء.

١٤ ـ عدم قبول القول بصدور الكرامات عن الاولياء.

١٥ ـ لا يُعد الحرام رزقاً.

١٦ ـ الجنة والنار لم يُخلقا بعد[١].

---

(١) رسالة اصول الدين، ص ٥١.

ما ذُكر أعلاه، مبادئ أخذ بها المعتزلة وأكدوا عليها، في حين أعرب الاشاعرة عن معارضتهم لها.

وعلى ضوء ما تمت الاشارة اليه حتى الآن، يمكن أن نقول بأن الامام الفخر الرازي لم يرافق الاشاعرة في كافة هذه المبادئ؛ غير ان هذا الكلام يجب أن لا يدفعنا للتصور بأنه غير أشعري، لأنه عبّر بشكل صريح عن أن مذهب أهل السنة هو المنهج القويم والصراط المستقيم، وانتهى بسلسلة اساتذته وشيوخه الاشاعرة الى ابي الحسن الاشعري: «تتلمذت في علم اصول الدين على والدي الامام سعيد ضياء الدين عمر بن الحسين الرازي، وهو على إمام الائمة أبي القاسم سلمان بن ناصر الانصاري، وهو على خير الائمة أبي المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف الجويني، وهو على الامام أبي اسحاق بن محمد الاسفرايني، وهو على ابي الحسن الباهلي، وهو على شيخ السنة أبي الحسن علي بن إسحاق بن سالم بن عبد الله بن بلال بن ابي بردة بن أبي موسى الاشعري»(١).

وبعد أن استعرض الفخر الرازي سلسلة أساتذته الاشاعرة، أكد على اتصال شيخ السنّة أبي الحسن الاشعري بشيوخ المعتزلة عن طريق أبي علي الجُبائي، ثم عد سلسلة شيوخ المعتزلة واحداً واحداً حتى انتهى بها الى الرسول ﷺ، وقال انها متصلة بالله تعالى عن طريق جبرئيل الامين. وما طرحه الفخر الرازي على هذا الصعيد، ليس بالقضية البسيطة، ولا يجب ان ننظر اليها كتذكر تاريخي صرف، أو كموضوع متصل بعلم الرجال. فحينما يوصل سلسلة شيوخه في علم اصول الدين والمباحث الكلامية والعقلية بالرسول ﷺ ومن ثم بالله عن طريق جبرئيل الامين، فهذا يعني تمتع العقل والاستدلال الديني بنوع من المعنوية والقدسية. وحينما يتمتع العقل والاستدلال بالقدسية، فمعنى هذا أن التفكير والعقل نوع من العبادة والسلوك المعنوي.

ولا شك في اتّسام تلك الفئة من المفكرين المسلمين الذين عدّهم الرازي ضمن

---

(١) المصدر السابق.

سلسلة شيوخه، بأجواء معنوية خاصة تختلف اختلافاً أساسياً عن الجو الفكري لمفكري يومنا هذا. ولا شك في استمرار تلك الاجواء الفكرية لفترة جديدة بعد الامام الرازي. ويتميز الفكر الفلسفي في كل مرحلة وعصر بخصوصيات ومواصفات قد تختلف عما هي عليه في مرحلة اخرى وعصر آخر. والاهتمام بالتسلسل واتصال الخلف بالسلف في الشؤون المعنوية والاسرار الباطنية، يعد من القضايا الاساسية. ولا يتمتع هذا النوع من الفكر في الفلسفة ـ بالمعنى المصطلح للكلمة ـ بموقع راسخ لا سيما في العصر الحديث.

واستند الامام الرازي الى أساتذته وشيوخه في حقل القضايا الكلامية والعقلية، وقدّمهم كوثيقه أساسية. ويمكن أن نفهم من خطوة الرازي هذه، انه كان يشعر بالالتزام في معارضته للكثير من الفلاسفة، ولم يتحدث عن موقف شخصي.

وتشير دراسة آثار هذا المفكر القدير، الى صدور الكثير من مواقفه ازاء الفلاسفة ومعارضته لهم، عن نمط تفكيره الاشعري. علماً بأنه لم يقو على الثبات في مواقفه الاشعرية، في جميع الاحوال. ولهذا السبب بالذات يظل هذا السؤال قائماً دائماً وهو: هل أدى دخول الامام الرازي الى ميدان الفلسفة وصراعه مع الفلاسفة، الى تعزيز المواقف الاشعرية، ام انه ابتعد عن سنّة السلف مسافة طويلة؟ لقد كان من أوائل من مزج الفلسفة بعلم الكلام، فطرح حركة جديدة من خلال هذا الامتزاج. ولا بد من الاجابة في مكان آخر على السؤال التالي: هل ان ما قام به الامام الرازي، كان لصالح الفلسفة، ام أدى ـ على العكس من ذلك ـ الى تعزيز علم الكلام؟ وهناك احتمال ثالث ايضاً يقول أصحابه ان ما قام به الامام الرازي، كان قد أضرّ بالفلسفة وعلم الكلام معاً. ولن نتناول هذا الموضوع هنا، غير ان الذي لا شك فيه هو عدم خروج هذا المفكر القدير عن سنّة السلف، ولم يبتعد تماماً عن الفكر الاشعري. ولكي نقف على رأيه في الفلاسفة، من المستحسن إلقاء نظرة على كلامه في هذا المجال والذي اورده خلال أثر له يدعى

«الفرق في شرح أحوال مذاهب المسلمين والمشركين». فقال بأن الفلاسفة يقولون بقدم العالم، والعلّة مؤثرة بالايجاب وليست فاعلة بالاختيار، وينكر أغلبهم علم الله والحشر بالاجساد. وأعظمهم أرسطو طاليس الذي لديه الكثير من الكتب، وليس هناك من هو أفضل من ابن سينا في نقل كلامه وترجمة كتبه. وأكد الرازي انه كان يرغب حين الاشتغال بعلم الكلام في رؤية كتبه، وأمضى فترة من عمره في مطالعتها. وقد وفقه الله لتصنيف كتب في الرد عليه مثل نهاية العقول، والمباحث الشرقية، والملخص، وشرح الاشارات، وجواب المسائل النجارية، والبيان، والبرهان، والمباحث العمادية في المطالب المعادية. وأكد ان كافة هذه الكتب، كانت في بيان اصول الدين وشرح إبطال شبهات الفلاسفة والمخالفين، حتى اعترف العدو والصديق ان احداً من المتقدمين والمتأخرين لم يصنف مثلها. وأشار الرازي الى تأليفه لكتب اخرى في العلوم الاخرى. ووجّه الانتقاد الى من وصفهم بالخصوم والحاسدين لطعنهم في دينه وايمانه واتهامه بأنه على غير مذهب أهل السنة والجماعة، رغم ما بذله من جهود كبيرة وسعي لا ينضب لترسيخ عقيدة اهل السنة والجماعة. وأعرب عن اعتقاده بأن علماء القوم على علم بأنه وأسلافه على هذا المذهب، لا سيما وان تلامذته وتلامذة أبيه يتوزعون في اطراف الارض لنشر الدين الحق وإبطال البدع. وقال بأنه لم يندهش لطعن المناوئين لانهم اعداؤه على ايّ حال ويحسدونه على ما وصل اليه، لكنه مندهش من أصدقائه وأصحابه لصمتهم وسكوتهم. وتساءل: هل هناك من لا يعلم بأن هذا العالم عالم الحاجة والمساعدة؟ وطالب بمدّ يد العون للصديق والتحرك من أجل حماية المحتاج ومساعدته. وتساءل: لو كان الاستغناء ممكناً في هذا العالم، لما طلب موسى بن عمران عليه السلام من الله نجدته بأخيه ﴿أرسله معي رِدءاً يصدقني﴾[١]، مع ما لديه من يد بيضاء والعصا التي تتحول الى ثعبان[٢].

---

(١) القصص، ٣٤.

(٢) الفرق في شرح احوال مذاهب المسلمين والمشركين، چهارده رساله، ص ١٤٣ ـ ١٤٥.

وهكذا نفهم بوضوح ان الامام الفخر الرازي بذل الكثير من الجهود للدفاع عن عقيدة أهل السنة والجماعة واكد على انه انبرى في آثاره لابطال شبهات الفلاسفة بحيث لم يظهر بين المتقدمين والمتأخرين من يضارعه في مثل هذه المؤلفات. فكان الرازي مدركاً لقيمة كتبه ومصنفاته وأهميتها. وميزت قدرته التشكيكية في المبادئ الفكرية واحاطته بالمسائل الفلسفية، آثاره عن سائر آثار المتكلمين والمفكرين.

وأثارت الميزة التي كانت لآثاره حسد الآخرين فاتهموه بمختلف التهم وطعنوا فيه. والشبهات والاشكالات التي أثارها الرازي نفسه نحو الفلسفة، ليست لم تلحق الضرر بالفلسفة فحسب، وانما يمكن عدها من ضمن العوامل التي ساعدت على نمو الافكار الفلسفية وازدهارها.

موسى بن ميمون وموقفه المتشدد في إنكار صفات الله

خلال تلك الفترة التي كان يكتب فيها الامام الفخر الرازي «المباحث المشرقية»، و«شرح الاشارات» في شرق العالم الاسلامي، وينبري من خلال هذين الكتابين وغيرهما لنقد آراء كبار الفلاسفة، ظهر في الجزء الآخر من العالم الاسلامي مفكر آخر يدعى موسى بن ميمون القرطبي انبرى هو الآخر لتوجيه الانتقاد لبعض الآراء الفلسفية الاساسية المهمة بواسطة كتابه «دلالة الحائرين». والفاصل الزمني بين وفاتي هذين المفكرين، كان اربع سنوات فقط، حيث توفي الرازي عام ٦٠٦ هـ، وتوفي ابن ميمون عام ٦٠٢ هـ. ويعد الفيلسوف الاخير من ابرز الفلاسفة اليهود الذين تعرفوا على الفلسفة الاسلامية وأخذوا الكثير عن الفلاسفة المسلمين. وقد أخذ عن ابن الاملح وأحد تلامذة ابي بكر بن الصائغ. وانكب على دراسة آثار ابن رشد كافة، عدا كتاب الحس والمحسوس.

وألّف ابن ميمون «دلالة الحائرين» لتلميذه يوسف بن عقنين. وكان يبعث خلال تأليفه للكتاب بفصوله واحداً بعد الآخر اليه، معتمداً في تصنيفه على المصادر العربية والعبرية. وكان الوضع الثقافي في العالم الاسلامي بالشكل الذي يسكن فيه غير المسلم الى جانب المسلم، وطالما كان يتتلمذ أحدهما على الآخر. وتنفّس ابن ميمون في أجواء الثقافة الاسلامية، وانبرى لاجراء مناقشات

وحوارات علمية وفكرية مع المفكرين المسلمين، ولذلك عدّه بعض كبار العلماء جزءاً من الفلاسفة المسلمين وقالوا: اذا كان الشهرستاني قد عدّ حنين بن اسحاق النصراني، أحد الفلاسفة المسلمين، فبامكاننا أن نعد موسى بن ميمون من بين الفلاسفة المسلمين أيضاً. ويقول الشهرستاني: ان محمد بن زكريا الرازي المعروف بفيلسوف الري، ورغم عدم التزامه بالدين والمذهب وانكاره للنبوة، إلّا انه عُدّ من بين الفلاسفة المسلمين[1]. وسواء كان ابن ميمون فيلسوفاً مسلماً أو لم يكن، فقد تناول في كتاب «دلالة الحائرين» قضايا، تنسجم مع ما ورد في كتب فلاسفة المسلمين. وانبرى هذا المفكر لمعارضة الفلاسفة في بعض القضايا الاساسية، وانتقد آراءهم وأفكارهم. ونود في هذا الفصل استعراض هذه القضايا التي اتخذ ابن ميمون فيها موقفاً معارضاً للفلاسفة.

وتعرضت بعض آراء أرسطو وشرّاح آثاره كثامسطيوس واسكندر الافروديسي لانتقاد شديد في كتاب دلالة الحائرين. فيما خضعت عقائد المتكلمين المعتزلة والاشاعرة وآراء بعض المفكرين كالغزالي وابن باجة وابن طفيل وثابت بن قرة وابن وحشية الكلداني لنوع من الدراسة والتحليل. واعترف ابن ميمون بشكل صريح في سير المتكلمين اليهود في نفس الطريق الذي سار فيه المتكلمون المسلمون المعتزلة، وقال ان الذي ادركوه، أدركوه عن هؤلاء المتكلمين[2]. واذا كانت هناك شكوك تحوم حول مصداقية هذا الكلام على كافة المتكلمين اليهود، إلّا انه يصدق ولا شك على ابن ميمون بالذات. ولذلك، ليس من المبالغة أن يُقال بأن كتاب «دلالة الحائرين»، من الكتب الكلامية الفلسفية المهمة التي امتزج فيها الحديث الديني بالحديث الفلسفي، وسعت لتفسير الحديث الديني بالطريق العقلي. وعلى ضوء ذلك يمكن أن نفهم لماذا صنّف ابن ميمون كتابه المعتبر هذا باللغة

---

(١) دلالة الحائرين، تحقيق الدكتور حسين آتاي، مقدمة الناشر الشيخ مصطفى عبد الرزاق، ص ٣ و ٤.

(٢) المصدر السابق، ص ١٨٤.

العربية والخط العبري. ومن الواضح، عدم وجود صلة مهمة بين اللغة العربية والخط العبري، كما لا تقتضي طبيعة العمل، هذه الثنائية أيضاً. وربما كان دافعه من وراء ذلك أن لا يطلع عليه عوام اليهود والمسلمين، لأنه كتبه للخواص والنخب الفكرية. وربما قام بهذا العمل ايضاً من اجل أن يعبّر عن ميله نحو الثقافتين الاسلامية والعبرية.

وذكر ابن ميمون ٢٥ مقدمة لاثبات وجود الله تعالى ووحدانيته، وأنه ليس بجسم ولا جسماني. وتتميز كافة هذه المقدمات بالقوة والاستدلال. وكان ابو عبد الله محمد بن ابي بكر محمد التبريزي، أحد شرّاح هذه المقدمات[١].

وتكشف تلك المقدمات عن مدى إلمام ابن ميمون بالفلسفة والكلام وبراعته فيها. والنقطة الجديرة بالذكر هنا هي قيام هذا المفكر الاندلسي بمعارضة الفلاسفة المسلمين في بعض المسائل الاساسية المهمة، ورفضه لكامل آرائهم فيها. ومنها انكاره لصفات الله الثبوتية والايجابية، وايمانه بعدم انسجام اثبات الصفات الثبوتية مع وحدانية الله وبساطته. وتوغل في قضية نفي الصفات حتى قال بأن الاعتقاد بثبوت الصفات الذاتية لله، لا يختلف عن الاعتقاد بجسمانيته. اي مثلما تمتنع الجسمانية عن الله تعالى، تمتنع الصفات الذاتية عنه ايضاً. ويرى ان المؤمنين والموحدين حينما يعتقدون بصفات ذاتية عديدة لله تعالى ويدعونه بهذه الصفات، فانهم انما يلفظون الفاظاً خالية من المعنى والمضمون. ويعتقد ان من يقول بأن الله واحد، ثم يضع له العديد من الصفات الذاتية، انما يؤمن بوحدانية الله باللفظ والكلام، في حين يؤمن بكثرته وتعدده في عالم الفكر والاعتقاد. وذهب بعيداً ايضاً حينما ساوى بين القائلين بالوحدانية وتعدد الصفات الذاتية وبين القائلين بالتثليث في المسيحية. لان المؤمنين بفكرة التثليث يعتقدون ان الله واحد، وهو ثلاثة في عين وحدانيته. ويرى امتلاك القول بتعدد الصفات الذاتية الالهية لنفس

---

(١) طبع هذا الكتاب بالقاهرة عام ١٣٢٩ هـ باهتمام محمد زاهد الكوثري. وقام الدكتور مهدي محقق بنشر شرح التبريزي مع ترجمته الفارسية، بطهران عام ١٩٨١.

المعيار الذي يمتلكه القول بالتثليث، لأن الله في نظر القائلين بالصفات المتعددة، كثير في عين الوحدانية.

وربما يرى البعض هشاشة ما ذهب اليه ابن ميمون في تشبيه الاعتقاد بصفات الله الذاتية بالتثليث في المسيحية، لأن فكرة التثليث ترى ان الله ثلاثة أقانيم في عين وحدانيته، في حين ان الامر ليس بهذا الشكل في قضية الصفات، لأن القائلين بالصفات ـ وان اعتقدوا بتعدد الصفات ـ يقرون بوحدانية الذات الالهية المقدسة. ووحدة الذات لا تتنافى أو تتعارض مع تعدد الصفات. ويجيب ابن ميمون على هذا البعض من خلال القول ان احداً لو آمن بأن الصفات الذاتية هي عين الذات الالهية، واعتقد ايضاً ببساطة الذات المقدسة، فلا بد من القول بوجود تعارض بين تعدد الصفات ووحدة الذات، لأن عينية الصفات مع الذات البسيطة المحضة، تعني نفي أي كثرة وتعدد. ومن هنا فالقائلون بعينية الصفات مع الذات البسيطة فانهم وفي نفس الوقت الذي يتحدثون فيه عن التعدد والكثرة، أُصيبوا بنوع من التهافت في الكلام وجابهوا نوعاً من التعارض. وأكّد ابن ميمون في موضع من كتابه على ان الله تعالى لا ماهية له، مما دفعه لانكار الصفات الايجابية ايضاً. فهو يؤمن ان من لا ماهية له، لا صفات ذاتية له، ومن لا يقع معروض الاعراض، لا يمكن ان تكون لديه صفات عرضية. والله ـ عنده ـ موجود لا ماهية لديه، وليس معروض الاعراض. فهو على هذا الأساس منزّه عن كل صفة ايجابية[١]. ومن الجدير بالذكر ان ابن ميمون قد عدّ القول بنفي الصفات الايجابية، من الامور البديهية التي لا يجوز التشكيك فيها. فهو يرى ان الصفة من حيث هي صفة، غير موصوفة، كما ان الشيء اذا كان خارج ذات الموصوف، فلا بد أن يكون عرضاً. فاذا ما عدَّ أحدٌ صفات الباري تعالى عرَضاً مع ايمانه بقدمها، فلا بد أن يقول بتعدد القدماء، وهذا ما يتعارض مع أدلة التوحيد. بعبارة اخرى: اذا كانت الصفة خارج ذات الموصوف، فلا بد أن تكون عرضاً؛ وعرضية الصفة

---

(١) دلالة الحائرين، ص ١٤١.

تتعارض مع أدلة التوحيد. اما اذا قال أحد بأن الصفات جزء من ذات الموصوف، كان الحديث حينئذ عن الصفات مجرد التكرار في القول، ولا تحمل أي معنى عدا ما هو في الموصوف. كما لو قال احد: «الانسان انسان»، أو «الانسان حيوان ناطق». ومن الواضح، حينما يقال «الانسان انسان»، يُعد محمول القضية تكراراً للموضوع. وحينما يقال «الانسان، حيوان ناطق»، فعبارة «حيوان ناطق» بمثابة تفصيل لما ذُكر في الموضوع بشكل مجمل. ومن الطبيعي ان التفصيل، هو الاجمال نفسه. وليس لدينا هنا معنى ثالث غير «حيوان» و«ناطق» كي يُعد موصوف الحيوان والناطق. ويرى ابن ميمون عبارة «حيوان ناطق»، شرحاً لاسم الانسان، ويقول ان المقصود بهذا الكلام هو ان كل من اسمه انسان، هو ذات ذلك الشيء المؤلف من حيوان وناطق.

وعلى هذا الاساس، يمكن القول بعدم خروج الصفة عن صورتين دائماً: اما ان تكون عين الموصوف، أو غير الموصوف. فاذا كانت الصفة عين الموصوف، فلن تكون سوى شرح للاسم فحسب. واذا كانت غير الموصوف، فلا بد أن تُعد معنىً زائداً، وعرضاً من الأعراض. ولكي يتخلص بعض أهل النظر من مثل هذه المشاكل، توصلوا الى هذه النتيجة وهي ان بالامكان اعتبار صفات الله سبحانه، عين ذاته، وليست خارجة عن ذاته. ويرى ابن ميمون تشابه هذا الرأي مع رأي اولئك الذين يتحدثون عن الاحوال ويعتقدون ان «الحال» نوع من المعاني الكلية التي لا هي موجودة ولا هي معدومة. وأبدى آخرون رأياً شبيه هذا الرأي على صعيد الجوهر الفرد وقالوا: الجوهر الفرد شيء غير موجود في المكان، إلّا انه يشغل حيّزاً دائماً. ولهؤلاء رأي آخر في مجال فعل الانسان شبيه بهذا الرأي، فقالوا بعدم امتلاك الانسان للفعل في عالم الوجود، إلّا ان بامكانه ان يتمتع بشيء يُدعى «الكسب»[1]. ولم يشر ابن ميمون في ذلك الى فرقة خاصة، إلّا ان المطلعين يعلمون بأن نظرية «الحال» او «الواسطة بين الموجود والمعدوم»، منسوبة

---

(١) المصدر السابق، ص ١٢١.

للمعتزلة، بينما تُعد فكرة «الجوهر الفرد» والقول بتحقق «الكسب» في أفعال الانسان، من متبنيات الاشاعرة. ويرى ابن ميمون بأن ما يُقال عن الواسطة بين الموجود والمعدوم، قول يمكن أن يُطرح على مستوى الالفاظ فحسب. فصاحب هذا القول، حينما يرجع الى باطن ذاته، فلن يجد سوى الحيرة. لأن شخصاً كهذا، يسعى دائماً لطرح شيء غير موجود. فهو يتحدث عن الواسطة بين ضدين، لا توجد بينهما أية واسطة أبداً. فكيف يمكن أن تتحقق واسطة بين الوجود والعدم؟ وكيف يمكن أن توجد واسطة بين أن يكون الشيء عين الآخر أم غيره؟

ويريد ابن ميمون بهذا الكلام انه حينما يُقال بأن صفات الله تعالى ليست عين الذات ولا غير الذات، نواجه سلسلة من الالفاظ والكلمات التي ليس لديها معنى محصل.

ويرى ابن ميمون أن موجودات هذا العالم حينما تخضع للدراسة والبحث، يتصور الانسان ان لكل منها ذاتاً، وكل ذات لا بد وأن تتّسم بالضرورة بنوع من الصفات. وليس بامكان أحد الزعم بامكانية وجود موجود جسماني لا تتحقق فيه أية صفة، لأن موجوداً كهذا لم يُشاهد أبداً. وهذا النوع من التصور موجود لدى الجميع، ولهذا يعممون مثل هذا التصور الخاص بالموجودات الجسمانية حتى على الخالق سبحانه.

ويمكن تقسيم الناس على هذا الصعيد الى فئتين:

فئة تعتقد بجسمانية الله بمقتضى التشبيه الذي تحمله في أذهانها، وتصفه بسلسلة من الصفات.

وفئة اخرى تذهب أبعد من ذهنية الفئة الاولى، فتنفي جسمانية الله. إلّا انها ورغم نفي الجسمانية، تؤكد على اعتقادها بصفاته[1].

وبغضّ النظر عما ذُكر هنا، لا بد من الالتفات الى ان اساس الايمان بصفات الله، هو العمل بمضمون العديد من الآيات الموجودة في الكتب السماوية. ويختلف

---

(١) المصدر السابق، ص ١٢٢.

مضمون الآيات في هذا المجال، ولا بد من بحث ذلك في موضع آخر. ويرى ابن ميمون ان الذي يدفع الناس للاعتقاد بالصفات الالهية الايجابية، قريب جداً من ذلك الشيء الذي يدفع للاعتقاد بجسمانية الله تعالى، لأن الايمان بجسمانية الله، لا يقوم على الاستدلال العقلي، وانما بدافع العمل بظاهر الكتب المقدسة، مما ادى الى انجرارهم الى هذا الوادي المحفوف بالاخطار. والوضع بهذا المنوال ايضاً على صعيد الاعتقاد بالصفات الايجابية. ومراد ابن ميمون من هذا الكلام هو عدم قيام الايمان بالصفات الالهية الايجابية على الاستدلال العقلي، وانما يكمن خلف هذا الايمان، العمل بظاهر الآيات الواردة في الكتب المقدسة. ويرى هذا المفكر اليهودي ان اولئك الذين يؤمنون بالصفات الالهية الايجابية ـ ورغم اعتقادهم بتنزه الله عن الجسمانية ـ عجزوا عن تنزيهه عن حالات التجسيم. لأن كل صفة من الصفات التي يعتقد هؤلاء انها من الصفات الذاتية لله تعالى، هي في الحقيقة من الاعراض ومن الكيفيات النفسانية. فكما تقدم ان هؤلاء قد استعانوا في ايمانهم بهذه الصفات بنوع من التمثيل، فشبهوا الخالق بالمخلوق في امتلاكه للصفات الايجابية. ويرى ابن ميمون ان الشيء الموصوف الذي تُحمل عليه الصفة، لا يخرج عن خمسة أشكال: ١ ـ ان يتصف الشيء بحدّه. كأن يقال «الانسان حيوان ناطق». وهذا النوع من الصفات، يدل على ماهية الشيء وحقيقته. ودعاه ابن ميمون بـ«شرح الاسم». ولا شك في نفي هذا النوع من الصفات عن الله تعالى، وليس بامكان أحد أن يقول به، لأن الله تعالى ليس لديه جنس وفصل، وهذا يعني انه لا حدّ له ايضاً.

٢ ـ أن يتصف الشيء بجزء من أجزائه، كأن يقال «الانسان، ناطق» أو «الانسان، حيوان». ولا يصدق هذا النوع من الصفات على الله ايضاً، وليس بامكان احد أن يقول بها؛ فلو صدق جزء الماهية على الله تعالى، لاستلزم ماهية مركبة، وتمتنع الماهية المركبة على الله.

٣ ـ أن يتصف الشيء بشيء خارج ذاته، بحيث لا يُعد هذا الامر الخارج عن

الذات مكملاً للذات. ومن الواضح ان هذا النوع من الصفات، يُعد من سنخ الكيفيات والاعراض، ولا يمكن إثباته لله تعالى؛ لأن اسناد مثل هذه الصفات لله يستلزم وقوع وجوده المقدس محلاً للاعراض، ولا يجوز عقلياً مثل ذلك لله. والكيفيات عادةً ما تُقسم الى أربعة أقسام، غير ان أياً منها لا يمكن أن يعد صفة الهية.

٤ ـ أن يتصف الشيء بنسبة له مع غيره. كأن يُنسب الموجود الى زمان أو مكان أو شخص ما، كقولنا: زيد والد عمرو، وشريك بكر، ويسكن في المحل الفلاني. ولا توجب هذه الصفات التعدد والكثرة في ذات الموصوف، لأن شخصاً كزيد ورغم انه والد لعمرو وشريك لبكر وساكن في المحل الفلاني، لا يطرأ أي تغيير وتعدد على شخصيته ووحدته. وهذا ما دفع بالبعض للاعتقاد في بداية الامر بان إسناد مثل هذه الصفات لله تعالى، لا يجابه أي مانع عقلي، غير ان التأمل الدقيق يشير الى عدم جواز إسنادها له، لأن الوجود الالهي الازلي، ليس في الزمان أو المكان، ومن المحال أن يتصف بصفات زمانية ومكانية. ويبقى مع ذلك السؤال التالي قائماً: هل يتحقق نوع من النسبة بين الله تعالى وبين مخلوقاته سواء كانت جواهر أو أعراضاً؟ وهل يمكن على اساس ذلك ان يتصف بمثل هذه الصفات؟

ولا يؤمن ابن ميمون بتحقق إضافة أو نسبة بين الله تعالى وبين مخلوقاته، لأن من خصوصيات الامرين المتضايفين، ان يكون كل منهما متكافئاً مع الآخر، في حين لا يتحقق مثل هذا التكافؤ بين واجب الوجود بالذات وممكن الوجود بالذات. ولهذا لا يوجد تضايف بين الاثنين ولا تتحقق نسبة ايضاً. فلا يوجد بين الواجب والممكن قدر جامع، واطلاق عنوان الوجود على الله وعلى غيره، انما هو من باب الاشتراك اللفظي. وهنا يؤكد ابن ميمون على التباين بين الخالق والمخلوق، وينضم الى افراد تلك الفئة التي تعارض الاشتراك المعنوي للوجود. وعادةً ما يُفتي بالتباين بين الخالق والمخلوق ايضاً اولئك القريبون من الالهيات

التنزيهية والمنكرون للصفات الايجابية. وهناك نقاش يدور حول هل ان القول بانكار الصفات الايجابية يوجب القول بالتباين بين الخالق والمخلوق، ام ان القول بتباين الوجودات يوجب القول بإنكار الصفات الايجابية؟

وتحدث ابن ميمون في مواضع عديدة ومناسبات مختلفة عن التباين بين الخالق والمخلوق وأكد عليه. وشبّه في موضع من «دلالة الحائرين» التباين بين علم الله وعلم الانسان بالتباين بين جوهر السماء وجوهر الارض(١). ووصف في موضع آخر من هذا الكتاب التباين بين الخالق والمخلوق بأنه تباين عظيم وقال بعدم تصور مسافة أبعد من المسافة بين الخالق والمخلوق(٢). ويرى علماء المعقول ان المسافة بين الوجود والعدم هي أبعد المسافات، وتعاند الوجود والعدم، أشد أنواع التعاند. وابن ميمون ـ على أي حال ـ ينفي النسبة بين الخالق والمخلوق، ويعتقد لو تحققت نسبة بين الواجب والممكن، للَحِقَ عرض النسبة بالواجب. غير انه يدرك ان لحوق عرض النسبة بالواجب تعالى، لا يؤدي الى التكثر والتعدد، كما ان تغيير مثل هذه الامور لا يعمل على تغيير ذات الحق تعالى أبداً. وهذا ما دفع به الى القول: لو تقرر أن يتصف واجب الوجود بصفة من الصفات الايجابية، فمثل هذه الصفات أولى من غيرها من الصفات(٣).

٥ ـ أن يتصف الشيء بفعله. وحينما يقال: يتصف الشيء بفعله، فهذا لا يعني انه يتصف بملكة أو حالة راسخة تقع مصدراً للفعل، كأن يقول أحد: زيد نجار وعمرو حداد. فالملكة ـ التي تُعد حالة راسخة ـ تُحسب على الكيفيات النفسية، ولا يجوز اسناد الكيفيات النفسية الى الله ابداً. والمقصود باتصاف الشيء بفعله هو أن يُعد ما يُفعل صفةً للفاعل. ويعتقد ابن ميمون ان صدور مختلف الافعال لا يستلزم تحقق مختلف المعاني في ذات الفاعل. ويمثّل لهذه الفكرة بالنار، فيقول بأنها

---

(١) المصدر السابق، ص ٥٤٥.

(٢) المصدر السابق، ص ١٢٦.

(٣) المصدر السابق، ص ١٢٦.

موجود يؤدي مختلف الاعمال، فتُذيب بعض الاشياء وتجفف البعض الآخر، وتطبخ بعض الاشياء، وتحرق البعض الآخر، وتبيّض بعض الاشياء، وتسوّد البعض الآخر. ولو وُصفت النار بسلسلة من الصفات كالمبيّضة، والمسوّدة، والحارقة، والطابخة، والمذيبة، والمجففة، وغيرها، لما كان ذلك الوصف شططاً. والنقطة التي استند اليها هذا المفكر هي ان النار تفعل كل هذه الافعال العديدة المختلفة، بطبيعتها الواحدة المتماثلة. كما ان هذه الافعال العديدة ورغم اختلافها وتضادها مع بعضها، ليست دليلاً على تحقق العديد من المعاني المختلفة في وجود النار. غير ان الذي لا يفقه طبيعة النار، قد يفسر تلك الافعال المختلفة بوجود معان مختلفة في النار. بينما الحقيقة، أمر آخر. فالنار مثلما تسوّد شيئاً، تبيّض شيئاً آخر أيضاً. ولا تختص هذه الصفة بالنار فقط، ويمكن ان توجد في موجودات اخرى. وقد قال الحكماء: الشمس تبيّض الثوب المغسول، وتسوّد وجه صاحبه. وعبّر الشاعر عن هذه الحقيقة ببيت جميل:

المطر الذي لا ينكر طبعه اللطيف أحد

يُنبت في الروض الزهر وفي السبخة الشوك

ويرى ابن ميمون اذا كان صدور الافعال العديدة عن عنصر النار الذي يعمل بطبيعته، لا يوجب تعدد المعاني في وجوده، فيمكن أن نعد هذا الامر متحققاً أيضاً على صعيد الفاعل بالارادة. ولا شك في ان الله عالم وقادر ومريد، كما تختلف معاني العلم والقدرة والارادة فيما بينها أيضاً، إلّا ان اختلاف هذه الصفات، ليس دليلاً على تحقق معان مختلفة بالذات في الذات الالهية. واستعان ابن ميمون بمثال آخر للتدليل على رأيه هذا فقال بأن القوة الناطقة الموجودة في الانسان، قوة واحدة ليست فيها كثرة ولا تعدد. إلّا انه يستطيع بهذه القوة الناطقة الوحيدة أن ينال مختلف العلوم والفنون. ويستطيع بهذه القوة الوحيدة ان يتعلم الهندسة، ويدير المدينة، ويمارس النجارة، وينسج، ويخيط. وبهذا تعد الافعال المختلفة المتعددة، من لوازم القوة الواحدة البسيطة التي لا تتميز بالكثرة ولا بالتعدد.

ويرى ابن ميمون صدق هذا الكلام على الله تعالى ايضاً، حيث تصدر عنه افعال مختلفة ومتعددة، دون تصور أي كثرة وتعدد في ذاته. والنتيجة التي تنتهي اليها هذه المقدمات هي ان الصفات التي ذُكرت لله في الكتب السماوية، تُعد من صفات الفعل، ولا يمكن أن تكون صفات ذاتية[١]. ويرى ابن ميمون ان الذي يتحدث عن الصفات الذاتية، انما يرى الله تعالى مركباً وان لم يستخدم في كلامه عنوان التركيب.

وعلى ضوء ما تمّ ذكره، يتضح لنا تأكيد ابن ميمون على التباين بين الخالق والمخلوق، وعلى الاشتراك اللفظي في كلمة «الوجود» بين الواجب والممكن. وانكاره للصفات الالهية الذاتية، وايمانه بصفات الفعل فقط، حتى انه قلّما وُجِد مفكر في عالم الاديان ينكر الى هذا الحد من الاصرار، الصفات الايجابية لله تعالى.

وأفرد ابن ميمون جزءاً مهماً من كتاب «دلالة الحائرين» لبحث الصفات الايجابية، وتحدث باسهاب على هذا الصعيد. وكثير هم اولئك النازعون نحو الالهيات التنزيهية، والخارجون عن حد الاعتدال في قضية تنزيه الله، ولكن قلما نعثر على أحد قد تحدث بهذا الشكل المفصل الذي تحدث به ابن ميمون عن صفات البارئ تعالى! ويرى هذا المفكر ان الطريق الصحيح لادراك صفات الله، أن نعرفه بصفاته السلبية، لأن اتصافه بهذه الصفات لا يوجب التسامح، ولا يوحي بالنقص. إلّا ان الحديث عن الصفات الايجابية، لا يخلو من نوع من الشرك والنقص. فالصفات السلبية توجّه ذهن الانسان وترشده نحو الامور التي يليق به أن يؤمن بها لله، لأن الصفات السلبية لا توجب الكثرة والتعدد. ويمكن القول بعبارة اخرى ان الصفات السلبية ترشد الذهن الى غاية ما يمكن أن يدركه الانسان عن الله. وربما يشابه ما ذهب اليه ابن ميمون، ما قاله أحد أرباب المعرفة في بيت شعر فارسي:

---

(١) المصدر السابق، ص ١٢٨.

ليس لديك غير ذلك الطريق
وغاية فكرك، ليس الله

ففي الامور الايجابية يعرب الانسان عن غاية فكره، إلّا انه لا يعرب عن الغاية في الامور السلبية. وابن ميمون ـ كما رأينا ـ يرى سلبية الصفات الالهية، ويعتقد انه حينما يُقال «الله عالم»، فهذا يعني انه ليس جاهلاً، وحينما يوصَف انه قادر، فهذا يعني انه غير عاجز، وهكذا.

وعلى ضوء ما تم استعراضه على صعيد سلبية الصفات الالهية، تُثار شبهة، حاول ابن ميمون أن يجيب عليها. والشبهة تقول لما كانت الذات الالهية المقدسة، خارجة عن دائرة الادراك البشري، ولما كانت الصفات الايجابية غير قابلة للاثبات للذات الالهية، فهذا يعني تعذّر وجود تفاوت أو تفاضل بين أرباب المعرفة في معرفة الله. أي ان القول بسلبية الصفات، سيلغي التفاوت بين معرفة الانبياء ومعرفة العوام لله تعالى، لعدم وجود تفاوت وتفاضل بين سلب الصفات وعدم ادراك الذات، في حين تتفق كافة الاديان والشرائع والمفكرين على وجود تفاضل بين معرفة أرباب المعرفة بالله. ويعترف ابن ميمون بهذا التفاضل ويقول انه ليس أمراً مسلماً به فحسب وانما امر عظيم ايضاً، لأنه كلما زادت صفات الموصوف، ازدادت معرفة من وقف عليها. ومن هنا يمكن القول ـ على حد رأيه ـ كلما تقدم المرء في سلب الامور عن الله تعالى، كلما ازداد قرباً في ادراكه لله. والامر الذي يستحق الاهتمام قوله: من الممكن ان يسعى المرء في علم من العلوم لسنوات طويلة ويواجه الكثير من العناء الى أن يصل فيه الى شيء من اليقين. إلّا ان نتيجة العلم ستكون بعد كل هذه المراحل هي أن يسلب عن الله شيئاً، لأنه قد ثبت بالبرهان امتناع نسبة شيء اليه. وهناك تفاوت كبير بين من يعلم ما هي الاشياء التي تُسلب من الله وما هي الاشياء التي لا تُسلب. ويرى ابن ميمون ان هناك من يؤمن بجسمانية الله، وهناك من يشكك في جسمانيته، وهناك فئة ثالثة سلبت عن الله الجسم والجسمانية ونزهته عن مثل هذه التصورات. بينما هناك فريق

رابع قد ذهب ابعد من ذلك فرأى امتناع اي انفعال على صعيد الباري تعالى.

ويؤكد ابن ميمون بعد ذلك على اختلاف هذه الفئات الاربع في معرفتها لله، وأن الفئة الرابعة اقرب ما تكون من معرفة الله وأبعد ما تكون عن الفئات الاخرى. ويخلص الى القول: كلما تقدم الانسان في سلب الامور عن الله تعالى، اصبح أكثر كمالاً في معرفته. وكلما اصر على إثبات الامور الايجابية له، اقترب من التشبيه وابتعد عن المعرفة الصحيحة للباري تعالى[١].

ويستعين ابن ميمون بمثال للبرهنة على ما ذهب اليه، نتجنب الاشارة اليه رعاية للاختصار. وينبري في النهاية الى نصيحة مخاطبيه ببذل المزيد من الجهود في سلب الامور عن الله تعالى بطريق البرهان، وان لا يتوقفوا عند حد السلب بالقول واللفظ[٢]. وحينما يسلب الانسان بطريق البرهان اموراً يظن بوجودها في الله، فانه يقترب من الله، وما أكثر من تقرب الى الله عن هذا الطريق. وهناك الكثيرون ايضاً قد ابتعدوا عن الله لعدم رعايتهم أمر السلب. ومن الواضح ان هذا القرب والبعد، ليس مكانياً، ويتصل فقط برعاية أمر السلب أو عدم رعايته.

---

(١) المصدر السابق، ص ١٤٤ و ١٤٥.

(٢) المصدر السابق، ص ١٥٠.

محدودية العقل وخطر الالهيات في رأي ابن ميمون

قضية ما هي دائرة الادراك العقلي والحد الذي يفصل عالم المعقول عن عالم ما وراء المعقول، كانت ولا زالت محل نقاش وبحث. وكان أبو عمران موسى بن ميمون من القائلين بمحدودية العقل وخطورة العلوم الالهية وضررها قبل تمهيد المقدمات والاستعداد اللازم. ويرى وجود امور في عالم الوجود بامكان العقل ادراكها، في حين هناك امور اخرى تخرج عن دائرة ادراك العقل، وطريق الوصول اليها وادراكها، مغلق بوجه الانسان. كما يؤمن بتحقق امور ثالثة في هذا العلم، حالة منها معلومة وحالات مجهولة. ويقول ابن ميمون قد يُقال هنا: لما كان العقل مدركاً بالذات، فلن يظل شيء خارج حيز ادراكاته. ويجيب ابن ميمون على ذلك بقوله ان ادراك العقل لا يستلزم وقوع كافة الامور ضمن دائرة ادراكه، كما هو الحال في الحواس. فحس الباصرة بامكانه أن يشاهد الكثير من الاشياء، إلّا ان هذا الامكان لا يعني القدرة على رؤية أي شيء وفي أية مسافة. وكذلك الامر بالنسبة للسامعة والذائقة والشامة. ولا بد من الانتباه الى ان الحواس الادراكية، تختلف باختلاف الاشخاص.

ويؤمن ابن ميمون ان التفاوت والتفاضل في الادراكات العقلية بين الاشخاص امر في غاية الوضوح، وهناك من يدرك الاشياء ويستنبطها عن طريق العقل، في

حين يعجز آخرون عن ذلك. غير ان هذا التفاضل ليس لا نهائياً، وانما يتحدد خلال مرحلة من المراحل. ومن هنا يمكن أن يقال بوجود أشياء في عالم الوجود يعجز العقل الانساني عن ادراكها. ورغم اذعان ابن ميمون بوجود تفاضل بين الاشخاص في ادراكاتهم العقلية، إلّا ان بعض المفكرين رفضوا مثل هذا التفاضل وقالوا بتساوي العقل في كافة الافراد، ومنهم الفيلسوف الفرنسي الشهير «ديكارت». فهذا الاخير يرى وجود العقل بشكل متساو عند الجميع؛ والشيء الذي يؤدي الى حدوث التفاوت في الادراك العقلي هو اسلوب استخدام العقل. اي انهم يتساوون من حيث العقل ويختلفون من حيث استخدامه. ولسنا في معرض تناول هذا الرأي، ونوكله الى فرصة اخرى. وانما نريد استعراض رأي ابن ميمون في الالهيات واعتقاده انها موضع الاختلاف والحيرة، ومبعث النزاع والاصطدام، في حين يقلّ هذا الاختلاف في الطبيعيات، وينعدم في الرياضيات[١].

ويرى ابن ميمون وجود عوامل كامنة خلف الاختلاف في الالهيات، غير موجودة في الرياضيات والطبيعيات. ويحدد هذه العوامل في أربعة، نقل ثلاثة منها عن إسكندر الافروديسي وهي:

١ ـ حب الرئاسة والرغبة في غلبة الخصم. فهاتان الصفتان تغلقان طريق البحث عن الحقيقة وتحرمان المرء من ادراك الحقائق دائماً.

٢ ـ دقة الامر المدرَك وتعقيده، مما يسبب صعوبة الادراك.

٣ ـ جهل المدرِك وعجز فكره.

واما العامل الرابع الذي أورده ابن ميمون فهو إلفة الانسان ونوع تربيته. فالانسان يهوى الشيء الذي يألفه ويأنس به، فينساق نحوه ويلتصق به حتى ان البدوي ورغم الصعوبات التي يلاقيها في البادية وشظف العيش فيها، إلّا انه يعلن عن مقته لحياة المدينة واستيائه منها. ومن يألف العيش في البادية، يهرب من حياة القصور وارتداء الحرير. وما قيل عن اسلوب الحياة، يصدق على الآراء

---

(١) دلالة الحائرين، ص ٧٢.

والعقائد. فحينما يأنس المرء بمجموعة من الآراء ويتربى على أساس نوع خاص من الافكار، فلا بد أن يتعصب لها ويرفض الاهتمام بغيرها. ومن هنا يمكن أن يُسدل الأُنس ببعض الامور والتآلف معها والتعود على نمط معين من التربية، ستاراً أمام عين الانسان يحول دون رؤيته للحقيقة.

ورغم تطرق ابن ميمون لعوامل الاختلاف في الالهيات، إلّا انه أكد مع ذلك على عجز العقل الانساني عن ادراك بعض الحقائق. ويقول أن هذا العجز لا يقول به أهل الشرائع فحسب، وانما يقول به الفلاسفة أيضاً[1]. ولا شك في ان الفلاسفة تحدثوا عن عجز العقل عن ادراك بعض الامور، وابن ميمون صادق في قوله، لكن السؤال الذي يطرح نفسه هو: ما هو الحد الفاصل بين قدرة العقل وعجزه، وما هو المعيار الذي يحدد هذا الحد الفاصل؟ ولا شك في ان هناك إبهاماً وغموضاً في هذا الامر. وكان الفيلسوف الالماني «كانت»، من بين اولئك الذين انبروا بجد لدراسة هذا الامر والوقوف على الحد الفاصل بين قدرة العقل وعجزه عن الادراك. ولا يُنكر ان العديد من الفلاسفة الذين سبقوا «كانت» قد أشاروا الى عجز العقل عن ادراك بعض الحقائق، إلّا انهم لم يضارعوه في اثبات ذلك. وكان ابن ميمون من بين من سعى لاثبات عجز العقل في بعض الامور، فشبّه البصيرة بالبصر وضعف الادراك العقلي بضعف الادراك الحسي، وقال ان الانسان حينما ينظر الى مناظر العالم بشكل عادي وطبيعي، بامكانه مشاهدة الاشياء القابلة للمشاهدة بسهولة، إلّا انه حينما ينظر الى الاشياء من مسافة بعيدة جداً، يحاول ان يراها من خلال الضغط الشديد على عينه، مما يسبب له الاضطراب والاعياء. والانسان في مثل هذه الحالة لا يُحرم من رؤية ما يعجز عن رؤيته فحسب، وانما يعجز حتى عن رؤية الاشياء القابلة للرؤية ايضاً بفعل ما حلّ به من إعياء واضطراب. ويرى ابن ميمون أن وضع الانسان، على هذا الغرار ايضاً مع الادراكات العقلية، لأنه حينما يستخدم تفكيره في ما لا يطيق إدراكه، ويُقحم

---

(١) المصدر السابق، ص ٧٣.

الفكر في التكلف والمشقة، فلا بد أن يُصاب بنوع من البلاهة، مما يسبب له العجز عن ادراك حتى تلك الامور القابلة للادراك. وفي هذه المرحلة تغلب الخيالات ويشتد ميل الانسان نحو الرذائل. ودليل هذا الامر هو اشتغال العقل بما هو أعظم من طاقته، مما يدفع شعلة ضيائه نحو الانطفاء. ويمكن أن يقع نفس هذا الامر، مع رؤية الاشياء التي تقع على مسافات بعيدة جداً. ولا يُستثنى من ذلك مشاهدة الاشياء الدقيقة جداً. في مثل هذه الحالات والحالات التي يبهر فيها الضوء البصر، تتعرض العين للاعياء والاضطراب والغبش في الرؤية.

ويستعين ابن ميمون بمثال آخر فيشبّه الادراك العقلي والرؤية البصرية باستطعام العسل، ويرى ان هذه المادة ـ التي تُعد من ألذّ المأكولات ـ لو لم تُستهلك من قبل الانسان بالمقدار المطلوب، لادت الى إلحاق الضرر به. والادراك العقلي ورغم ما لديه من عظمة وأهمية، لو تجاوز الحد المقرر له، لواجه النقص والقصور، وألحق أضراراً فادحة[١]. واستشهد ببعض الروايات الواردة في الديانة اليهودية للتدليل على محدودية العقل.

والنقطة الجديرة بالاهتمام هي أن ابن ميمون ورغم كل الجهود التي بذلها من اجل اثبات محدودية العقل، كان يُعرب في نفس الوقت عن قلقه ازاء اغلاق باب النظر وتعطيل العقل. وهذا ما حدا به لتفسير النصوص الدينية وكلمات الانبياء على هذا الصعيد، فأكد أن ما جاء على لسان الانبياء حول عجز العقل وتناهيه لا يُراد به اغلاق باب النظر ورفض حجية العقل، لأنه حجة دائماً على ما يقع ضمن دائرة ادراكه. وقال بأن البعض قد يتصور جهله وبلاهته كمالاً وعلم الآخرين وحكمتهم نقصاً وخروجاً عن الشريعة؛ ومثل هؤلاء الاشخاص المناوئين للحكمة، يعرضون النور بدلاً من الظلام، والظلام بدلاً من النور[٢].

وهكذا نرى ابن ميمون ورغم اعترافه بحجية العقل، وايمانه بانفتاح باب النظر

(١) المصدر السابق، ص ٧٥.

(٢) المصدر السابق، ص ٧٦.

والاستدلال، يؤكد بشكل كبير على محدودية العقل. ولهذا أفرد فصلاً في كتاب «دلالة الحائرين» حذّر فيه من خطورة تعلم الالهيات بدون تمهيد المقدمات اللازمة. وأكد من خلاله على أن من يشتغل في الالهيات قبل الاستعداد وتعلم المقدمات الضرورية، لا يواجه اضطراباً في أفكاره وعقائده فحسب، بل لن ينجو من خطر شلّ عقله أيضاً. وشبّه من يعلمها لغير المستعد لها، بذلك الذي يطعم الرضيع اللحم والقمح. ومن الطبيعي ان هذا الطاعم، سيجر ذلك الطفل الرضيع الى الموت. ولا يخفى ان هذا الطعام ليس مذموماً ولا ضاراً بطبيعته، والضرر يكمن في عدم استعداد الجهاز الهاضم عند ذلك الرضيع لمثل هذا الطعام[١].

ومن هنا نفهم ان ابن ميمون يعتبر الاستعداد الضروري شرطاً ضرورياً لتعلم الالهيات، ويؤمن بخروج اسلوب النظر والاستدلال وادراك حقائق الامور كما هي، عن استطاعة الجمهور. وحينما كتب مصنفه «دلالة الحائرين» بالخط العبري واللغة العربية، كان يرمي من ذلك أن لا يطّلع على مضمونه عوام اليهود وجمهور المسلمين، لأن الموضوعات التي حملها لا تناسب هؤلاء، ولن تنفع سوى الخواص ومن له معرفة بالفلسفة. ومن هنا يمكن ان نقول بأن هذا المفكر لا يجيز تعليم الفلسفة والالهيات لعامة الناس والجمهور، وانما يقصر ذلك على من يتوفر لديهم الاستعداد والقابلية لفهم هذا الحقل العلمي.

ومن لديهم اطلاع على فلسفة ابن رشد ونظرية «الحقيقة المزدوجة» أو «الحقيقة المضاعفة»، يعلمون مدى تأثر ابن ميمون في أفكاره هذه بابن رشد وآرائه. وقد أعلن ابن رشد بصراحة في كتابه «فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال»، عن عدم جواز تعليم التأويلات البرهانية لجمهور الناس، لأن التصريح بالتأويلات البرهانية لمن هم من غير أهل البرهان، يوجب كفرهم. ويرى ابن رشد كذلك ان التصريح بالتأويلات البرهانية ليس ممنوعاً على عامة الناس فحسب، بل حتى على أهل الجدل والاستدلالات

---

(١) المصدر السابق، ص ٧٧.

الكلامية، لأن مقصود أهل البرهان من التمسك بالتأويلات البرهانية، ابطال الظاهر واثبات شيء يقتضيه التأويل. ومن هنا حينما يُعد الظاهر ـ الذي هو حقيقة عند أهل الظاهر ـ باطلاً ولم يثبت له ما يقتضيه التأويل البرهاني، فلن تكون النتيجة سوى اضطراب الفكر والانتهاء الى الكفر. ويؤكد ابن رشد على عدم عرض التأويلات البرهانية حتى في كتب الكلام، ودفعه رأيه هذا لتوجيه انتقاد شديد الى الغزالي لما ارتكبه من ذنب كبير من خلال استعراض التأويلات البرهانية في كتبه الكلامية، فدفع الناس نحو الضلال[1].

ودفع كلام ابن رشد حول التفاوت بين الخواص والجمهور بالبعض الى اسناد القول بالحقيقة المزدوجة اليه. ونفذت هذه النظرية الى العالم المسيحي، فكانت مثار نزاع خلال القرون الوسطى.

ولا نود مناقشة هذه النظرية هنا ولا نريد أن نطرح أن القول بالتفاوت بين الظاهر والباطن، لا يؤدي الى القول بالحقيقة المزدوجة، لأن الظاهر ليس سوى ظهور الباطن، كما ان الباطن ليس سوى بطون الظاهر. وما نريد ان نؤكد عليه هنا هو ان ابن ميمون قد تأثر بابن رشد في فكرته التي تقول بمنع تعليم الجمهور الفلسفة والالهيات. ولا بد من الاشارة الى ان الذي يأخذ بفكرة ابن ميمون هذه، فلا بد له أن يأخذ بجواز التقليد في اصول العقائد الدينية أيضاً. وابن ميمون نفسه من بين الفئة التي تجيز التقليد في الاصول الدينية. ويرى ان عدم تجويز تقليد الجمهور في اصول الدين، يدفع بالكثيرين الى أحضان الموت، في حين انهم لا يعلمون هل ان الله موجود ام لا! ويعتقد ان دليل ذلك هو استحالة الوصول الى الكمال وادراك الالهيات كما يليق بالحكيم، بدون تمهيد المقدمات. والبراعة في المنطق والرياضيات وتعلّم الطبيعيات، من بين المقدمات التي يعتقد انها ضرورية للتوغل في الالهيات، بالرغم من ان ذهن الكثير من الناس يتوقف في هذه المقدمات ولا يحقق النتيجة المطلوبة. ويؤكد ابن ميمون ان بعض الناس ورغم ما

---

(١) فصل المقال، ص ٣٤.

لديهم من ذهن وقاد وطبع مستعد، إلّا ان الموت المبكر لا يسمح لهم بالتوصل الى مبتغاهم. ولهذا يرى لو سُدّ طريق التقليد في اصول العقائد بوجه عامة الناس، لحُرِم الكثيرون من الايمان بوجود الله. لهذا يجوز التقليد في اصول العقائد لأن الحرمان من هذه النعمة الالهية الكبرى، خسران لا يُعوض[١].

ويعتقد ابن ميمون ايضاً بصعوبة الادراك العقلي المحض المجرد عن كل شائبة مادية وخيالية، وانه لا يتحقق إلّا في ظل الكثير من الرياضات الفكرية. كما ان الكثيرين لا يميزون بين الامر المعقول والمتخيل، وغالباً ما يعتمدون على الادراك الخيالي. ويرى هؤلاء ان كل متخيّل، موجود أو يمكن أن يكون موجوداً، وكل ما لا يقع في شبكة الخيال، معدوم وممتنع الوجود. ومثل هؤلاء الاشخاص ـ حسب ابن ميمون ـ يؤلفون أغلبية الناس، ولا صلة لهم بعالم المعنى[٢].

واستعرض ابن ميمون خمس عقبات تقف في طريق تعلم الفلسفة والالهيات، وهي:

١ ـ الالهيات تتميز بنوع من الغموض والتعقيد، وقلما يُدرك الغامض والمعقّد من قبل الناس. وهناك مَن شبّه العلم والحكمة بالماء. وفسّر اهل المعرفة هذا التشبيه بمختلف التفاسير، في حين فسره ابن ميمون تفسيراً آخر ينطلق من رؤيته الى الحكمة والالهيات كعنصرين غامضين. فقال ان من خصوصيات البحر ـ الذي يعد المظهر الكامل للماء ـ أن يستخرج الغواص الماهر الجوهر من أعماقه، في حين يغرق فيه من لا يحسن الغوص. والحكمة والالهيات لهما نفس هذه الخصوصية والميزة، فمن كان ماهراً فيهما، يتمكن من الحصول على الجواهر من خلال الغوص في اعماقهما، ومن ليس لديه الاستعداد، يهلك حين الاشتغال فيهما.

٢ ـ قصور الذهن وعجزه حين الشروع في الالهيات. والسبب في ذلك هو افتقاد الانسان للكمالات النهائية حين البدء بالتعلم، ولا بد من الحصول عليها

(١) دلالة الحائرين، ص ٨٠.

(٢) المصدر السابق، ص ١١٦.

بشكل تدريجي، نظراً لعدم تحول القوة الكامنة عند كافة الافراد والاستعداد الذي لديهم الى مرحلة الفعل، بشكل ضروري. ومن هنا يمكن أن يُعلل عدم وصول الاشخاص الى الكمالات النهائية اما بفعل عوائق الحياة أو لانهم لم يبذلوا الجهود الضرورية من اجل تحقيق هذا الهدف.

٣ ـ كثرة المقدمات الضرورية وطول فترة تعلمها.

٤ ـ عدم تماثل الاستعداد الطبيعي عند كافة الافراد. وقد ثبت مدى التأثير الذي تتركه الفضائل الخلقية على تحصيل الفضائل العقلية، الى درجة يمكن معها القول ان الفضائل العقلية الحقيقية ـ أي المعقولات الكاملة ـ لا تتحقق إلّا للمتحلي بالفضائل الخلقية. والسكون والطمأنينة والصبر، من بين الفضائل التي تلعب دوراً أساسياً في حصول الكمالات العقلية. والكثير من الناس يتمتعون فطرياً بنوع من الهيئة المزاجية التي لا تتيح تحصيل الكمال العقلي. ومن الصعب على أصحاب الطباع الحادة والمتمردين وكذلك على الكسالى والنزويين، تحصيل الكمالات العقلية.

٥ ـ الاشتغال بالامور الضرورية المادية والجسمانية. وحينما ينتهي هذا الاشتغال الى الافراط والتطرف، تنعدم الفرصة لتحصيل الكمال العقلي.

وعلى ضوء ما ذكرناه، يمكن القول ان ابن ميمون لم يبتعد عن طريقة الفلاسفة ونهجهم، لأنه وفي عين الوقت الذي يؤمن بمحدودية العقل، يؤكد ايضاً على انفتاح باب النظر والاستدلال العقلي، وضرورة العلوم الالهية للمستعدين. ونظراً للاهمية التي يوليها للعقل، فانه يؤمن بأن الانسان لديه صورة الهية بفضل ما لديه من ادراك عقلي. وورد في الحديث المعروف ان الله خلق الانسان على صورته. وفسّر ابن ميمون الصورة الالهية التي أفاضها الله على الانسان، بالادراكات العقلية[١].

ورغم هذا، عارض ابن ميمون الفلاسفة في بعض القضايا، وابتعد فيها عنهم.

---

(١) المصدر السابق، ص ٢٧.

واتخذ موقفاً خاصاً في قضية حدوث العالم وقدمه، وعدّها مسألة جدلية الطرفين، خلافاً لكثير من الفلاسفة. ويرى من السهولة على الباحث أن يدرك عدم اقامة برهان قاطع على حدوث العالم أو قدمه، شريطة ان لا يخدع هذا الباحث نفسه ولا يغالطها. والدليل على ذلك اختلاف الفلاسفة على مدى ثلاثة آلاف سنة في هذه القضية وعدم التوصل الى رأي حاسم فيها. ويؤكد اذا كان الوضع بهذا الشكل، فكيف يمكن اتخاذ إثبات حدوث العالم أساساً لبرهان إثبات الصانع؟[1] وهو الامر الذي عمل به الكثير من المتكلمين.

وفي نفس الوقت الذي يؤمن فيه ابن ميمون بجدلية طرفي مسألة حدوث العالم وقدمه، يؤمن أيضاً لو أُقيم برهان قطعي على قدم العالم، لبطلت الشرائع، ولحلت آراء اخرى بدلاً من الآراء الراهنة! لأن وجود الشرائع يستمد امكانيته من حدوث العالم، وكذلك الامر بالنسبة للمعجزات. اي ان حدوث العالم ـ من وجهة نظره ـ يجيب اجابات صحيحة وقانعة على كافة الاسئلة ذات الصلة بالدين. كما أثار بعض الاسئلة التي قال ان على أهل الدين الاجابة عليها:

١ ـ لماذا خصّ الله شخصاً معيناً بالوحي دون غيره؟

٢ ـ لماذا خصّ الله امة معينة بشريعة معينة دون غيرها من الامم؟

٣ ـ لماذا خصّ الله زماناً معيناً بشريعة معينة دون زمان آخر؟

٤ ـ لماذا خصّ الله أمره بتلك الاوامر ونهيه بتلك المنهيات؟

٥ ـ لماذا خصّ الله نبياً معيناً بمعجزات معينة دون غيرها؟

٦ ـ ما هو هدف الله تعالى من تشريع الشرائع؟ ولماذا لم يخلق الامور المأمور بها والمنهي عنها في طبيعة الانسان فطرياً؟[2].

ومن الواضح أن بعض هذه الاسئلة لا يصلح للإثارة إلّا ضمن إطار الدين اليهودي. ويبدو انه قد طرح هذه الاسئلة على ضوء خصوصيات هذا الدين.

---

(١) المصدر السابق، ص ١٨٧.

(٢) المصدر السابق، ص ٣٥٥.

والاشكال الأساس الموجه لكلام ابن ميمون هو اعتقاده ان الفئة الوحيدة القادرة على الاجابة على هذه الاسئلة، هي تلك التي تؤمن بحدوث العالم. في حين بإمكان حتى القائلين بقدم العالم الاجابة عليها دون أن يترتب أي ضرر على متبنياتهم.

ولا نريد مناقشة صحة أو سقم هذا الرأي هنا، إلّا ان الذي نريد أن نؤشّر عليه هو معارضة ابن ميمون للفلاسفة في قضية حدوث العالم وقدمه، وشطّه عنهم في هذه القضية المهمة للغاية.

والقضية الاخرى المهمة التي اقتطعت ابن ميمون عن كثير من الفلاسفة، هي الصفات الالهية الايجابية، والتي اشرنا اليها بالتفصيل فيما سبق. ولا شك في ان انكار الصفات الايجابية للخالق، لا بد وأن يجرّ الى انكار الاشتراك المعنوي للوجود، والتي هي من المسائل المهمة عند كبار الحكماء المسلمين.

ولم يرفض ابن ميمون الاشتراك المعنوي للوجود فحسب، وانما يصرّ ايضاً على وجوب تعليم الاطفال والجمهور وبشكل جاد، فكرة عدم وجود اي تماثل بين الخالق والمخلوق، وأن اطلاق الوجود على الواجب والممكن معاً، لا يعبّر سوى عن الاشتراك في اللفظ[1]. ونفي السنخية بين الخالق والمخلوق، هو في الواقع عين نفي السنخية بين العلة والمعلول. ويعد هذا الرأي مقبولاً عند المتكلمين الاشاعرة الذين ينكرون الضرورة بين العلة والمعلول، ويفسرون العلاقة بينهما بالتوالي أو التعاقب الذي يمكن ان ينفصل وينفك في كل لحظة. في حين يؤمن الفلاسفة الذين يسلمون بالمبادئ والاسس العقلية، عن عمق بالضرورة بين العلة والمعلول، ويعترفون بالتالي بنوع من السنخية الوجودية بينهما. وهنا يبرز الاختلاف بين ابن ميمون والفلاسفة على صعيد العلاقة بين الخالق والمخلوق.

ومن الجدير بالذكر ان ابن ميمون ورغم اختلافه اختلافاً أساسياً مع الفلاسفة في بعض القضايا، إلّا انه كان متأثراً ولا شك بافلوطين في آرائه الخاصة هذه.

---

(١) المصدر السابق، ص ٨٦.

ولكي يتضح لنا هذا التأثر نورد شيئاً مما جاء في تاسوعات افلوطين: بما أن الذات الواحدة مبدأ كل الاشياء، فهو ليس أياً من هذه الاشياء. فهو اذاً ليس شيئاً، ولا كيفاً، ولا كماً، ولا عقلاً، ولا روحاً، ولا متحركاً، ولا ساكناً. لا في مكان ولا في زمان، بل «كالصورة»، ومن الاصح أن نقول «بلا صورة»، لأنه قبل أية صورة وقبل أية حركة وسكون. لأنها (أي الصورة والحركة والسكون) متآصرة مع الوجود، وتُكثِّرُهُ. واذا كان غير متحرك، فلماذا ليس ساكناً؟ لأن الوجود وحده هو المجبر على أن يكون احدى هاتين الحالتين... واذا اردنا أن نتحدث بدقة، فلا حقّ لنا أن نسميه، لأن كافة هذه الاسماء التي نسميه بها، ليست سوى تفسير وتعبير عن الشعور والتجربة التي وجدناها نحن. قد ندور حوله، وقد نقترب منه، وقد نبتعد عنه بسبب صعوبات الطريق... وتعود تلك الصعوبات الى ان الواحد لا يمكن معرفته عن طريق العلم ولا يمكن التكهن بذاته بالاستعانة بالتفكير به مثلما نفكر في سائر الموضوعات. ولا يمكن الوصول اليه إلّا من خلال الحضور الذي هو أفضل من العلم بكثير. فالروح حينما تتعرف على شيء عن طريق العلم، تهبط من ذروة الوحدة، لأن العلم مفهوم، والمفهوم، عدد وكثير، وتفقد الروح وحدتها حينما تسقط في أسر العدد والكثرة. ولهذا لا بد لها من الانطلاق الى ما فوق العلم وعدم الخروج عن اطار الوحدة، وان تضع العلم والمعلوم في جهة واحدة، واغلاق العين عن كل ما يُرى وان كان جميلاً، لأن كل جميل، يأتي بعد الواحد ومن الواحد. ومن هنا لا يمكن التحدث حوله أو الكتابة عنه. وحديثنا وكتابتنا انما نريد بهما ارشاد الآخر اليه وفتح عينه لرؤيته، لأن التعليم يسعف حتى بداية الطريق وبداية الانطلاق. ومن يود أن يرى شيئاً، فلا بد ان ينظره بنفسه»[١].

وهكذا نفهم من كلام افلوطين، عدم وجود اي سنخية بين الواحد كمبدأ وسائر الاشياء. وحينما تنعدم السنخية بينه وبين الاشياء، يتعذر اثبات الصفة

(١) آثار افلوطين، ج ٢، ص ١٠٨٣.

الايجابية له، حتى لا يمكن أن يُشار اليه بـ«هو». وأنكر ابن ميمون هو الآخر الصفات الايجابية لله، وأكد اننا كلما اجتهدنا في سلب صفات الله، اقتربنا منه. ومن الواضح ان انكار الصفات الايجابية والاجتهاد في سلب الصفات عنه، طريق يوصل الى التنزيه. ويعد التنزيه أمراً معقولاً وموجهاً، لكن يجب ان يكون معلوماً ايضاً ان التنزيه المحض، يُعد نوعاً من التعطيل.

وقال اهل الشهود: المعرفة لها حد مع التشبيه، وحدّ مع التنزيه، وسر التنزيه له وجه في الاسم الباطن، وسر التشبيه من أحكام الاسم الظاهر.

وقال عارف:

جليّ على جلي، من الخفاء
وخفي على خفي، من الجلاء

﴿لا تدركه الابصار﴾ و﴿لن تراني﴾، اشارة الى أحكام الاسم الباطن، وتسمى «موافقة التنزيه». و ﴿وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة﴾[1] و«رأيت ربي في أحسن صورة»، اشارة الى احكام الاسم الظاهر، وتسمى «موافقة التشبيه»، وسبحان الله عن التشبيه والتنزيه[2]. ويقول عارف:

حينما علمت انه ظاهر وخفي
اعلم انه لا هذا ولا ذاك

ويرى الشيخ الاكبر محيي الدين ابن العربي في فصّ الحكمة السبوحية في كلمة التوحيد أن تنزيه الله تعالى عند أهل الحقائق، عين التحديد والتقييد. والمنزِّه اما جاهل أو بلا أدب، لأن التنزيه اما أن يكون عن النقائص الامكانية فقط، أو عن النقائص الامكانية والكمالات الانسانية معاً، وكل منهما يحدد ـ عند اهل الكشف والشهود ـ الباريْ تعالى ويقيده. فالمنزِّه يميّز الله عن جميع الموجودات ويحكم بظهوره في بعض مراتبه التي تقتضي التنزيه لا في بعض مراتبه الاخرى التي

---

(١) القيامة، ٢٢ و٢٣.

(٢) حسين الخوارزمي، شرح فصوص الحكم، ج ١، ص ١٦٥.

تقتضي التشبيه كالحياة، والعلم، والارادة، والقدرة، والسمع والبصر وغيرها، في حين ليست حقيقة الامر كذلك لأن جميع الموجودات مظاهر البارئ تعالى، فهو يظهر فيها ويتجلى لها ﴿وهو معهم اينما كانوا﴾[١]. فهو اذاً ظاهر في نقاب صور الكائنات، ومتجل في حجاب تمثال المكونات. والصور للحق بالاصالة، وللخلق بالتبعية. ولو لم يقف المنزه على هذه الحقيقة، عُد جاهلاً، ولو وقف عليها عد غير مؤدب، لأنه ينفي شيئاً قد أثبته الحق تعالى نفسه، وأخبر عنه الانبياء. وهذا كله، في مقام الالهية. اما في مقام الاحدية فلا مجال للتنزيه ولا امكان للتشبيه، لأن الكثرة فيه مستهلكة، والتعدد لا طريق له اليه[٢].

وعلى ضوء الاستعراض السابق يمكن القول بأن الاشكالات الناجمة عن القول بالتنزيه المحض، ليست بأقل من تلك التي تُثار على صعيد القول بالتشبيه. ولم يعارض ابن ميمون في هذه القضية كبار الفلاسفة المسلمين فحسب، وانما عارض حتى دينه اليهودي أيضاً الذي يتحدث بشكل عجيب عن صفات الله الايجابية.

(١) المجادلة، ٧.

(٢) الخوارزمي، شرح فصوص الحكم، ج ١، ص ١٦٥.

إثارة الشبهات حول القضايا الفلسفية
لا تعني بالضرورة معارضة الفلاسفة

من خصوصيات الفكر الفلسفي انه لا يتوقف أمام إلقاء الشبهة، ولا ينزع بسبب ذلك نحو الضعف والفتور. والذهن الانساني يتعامل مع الشك والشبهة، مثلما يأنس باليقين والاطمئنان. وهل يمكن العثور على انسان لم يعرف الشك ولم يتعامل مع الريب والتردد؟ وهل يمكن فهم معنى الشك عن طريق المفهوم فحسب، دون أن يخوض المرء تجربته؟

والاجابة على هذه التساؤلات بحاجة الى سلسلة من الدراسات التي لا يستوعبها هذا الفصل. وعدّ الحاج ملا هادي السبزواري في تعليقته على الاسفار الاربعة لملا صدرا، الحركة نوعاً من الانتظار والطلب. واذا كان هذا الرأي صحيحاً، فلا شك ان الفكر نوع من الحركة، لتحقق نوع من الطلب والانتظار فيه بشكل مستمر. والطلب والانتظار في حركة الفكر، هو عين الشيء الذي يثير السؤال، ولا يمكن الحديث عن تحقق اليقين وحصول القطع، ما دام السؤال الحقيقي قائماً[1].

ومن هنا، فالفكر هو ذلك الشيء الذي يتحقق خلال السؤال والاجابة

---

(١) الاسفار الاربعة، ج ٣، ص ٢٣.

الحقيقيتين. كما تتجلى خلالها ايضاً مظاهر الشك واليقين. ويرى بعض المفكرين عدم وجود أية غريزة في الانسان لا تخضع لتعديل غريزة اخرى. ومن هنا قيل ان الجزمية اللامحدودة والتعصب في غير محله، بمثابة تدارك سلسلة من الشكوك الخفية الكامنة في ضمير الاشخاص. فالشخص المتعصب بلا حد ولا أساس والمبتعد عن الفكر، غافل عن تعرضه الدائم لهجوم عدو شرس هو الريب والشك؛ فمتى ما وُجد التعصب والجزم الموغل في الافراط، كمن الشك هناك ايضاً[١]. ولهذا السبب قيل: الشك والقاء الشبهة، ليس أمراً مجهولاً عند المفكرين.

ولو اعتبرنا اليقين والاطمئنان مظهراً للوحدة والتجمع، فلا بد من اعتبار الشك مظهراً للكثرة والتفرقة. وقال البعض: لو ترجمنا رسالة السيد المسيح بلغة علم النفس فمعناها ان الرب المنقذ، داع الى الوحدة دائماً، والشيطان الرجيم مثير للفرقة باستمرار. ويُستشف هذا المعنى ايضاً من اسم الشيطان. فالشيطان في لغة الغرب، غالباً ما يُطلق عليه اسم diabolos ومشتقاته. وهذه الكلمة تعني ايضاً المفرِّق والمشتت. وعلى هذا الأساس يمكن القول بأن القاء الشبهة واثارة الشك في القلوب، يُعد نوعاً من التفرقة والتمزيق، وهما من الاعمال الشيطانية.

وتحدث الفيلسوف الاسلامي الكبير صدر المتألهين الشيرازي عن «رجم الشيطان» خلال الرد على شبهة ابن كمونة وخلال آثاره ايضاً. ورغم هذا لا يمكن الشك في حقيقة انتماء التجمع والتفرق الى شؤون الانسان، وتعذر الحياة على الانسان في هذا العالم بدون نوع من الجمع والتفرق. كما يُعد اليقين والشك، والايمان والكفر، والحق والباطل، من آثار الفكر الانساني. بعبارة اخرى: لو لم يظهر الحق، لا يظهر الباطل. ولولا الصدق، لما ظهر الكذب. ويقول العارف جلال الدين البلخي:

كي لا يظهر الباطل بدون حق

---

(١) غوستاف يونغ، النظرة العالمية، ترجمة جلال ستاري، ص ٢٠٨.

ابتاع الابله القلب برائحة الذهب

ولولا النقد الجاري في العالم

كيف يمكن انفاق القلوب

لولا الصدق، ما كان الكذب

والكذب يستضيء بالصدق

يبتاعون المنحني أملاً في المستقيم

والسم لا يُدّس إلّا مع العسل

لا تقُل كل الانفاس باطلة

فأهل الباطل مصيدة القلب برائحة الحق

لا تقل ان كل شيء خيال وضلال

فالخيال ليس بدون حقيقة في العالم

وكما هو واضح في هذه الابيات، يؤمن جلال الدين البلخي بنفوذ الباطل والكذب الى العالم الانساني في ظل الحق والصدق، وعدم انفكاك ما يُسمى بالخيال عن حياة الانسان في هذا العالم. وأشار نصير الدين الطوسي في شرح اشارات ابن سينا الى سلطان الخيال ويعتقد بأنه قوة لا تتوقف عند الانسان، بل تظل هذه القوة فاعلة حتى حينما يغرق الانسان في التعقل والمعقولات[١]. ونشاط قوة الخيال على هذا الاساس، يعكس الافكار العقلية في شيء من المحاكاة على شكل تمثيل وتصوير. ويُعد تأثير قوة الخيال على الفكر مصدراً لكثير من الاخطاء الكبرى التي اقترفها الانسان. ولا نتحدث هنا عن سعة عالم الخيال ودائرة نشاطه، لأن الخوض في هذا الموضوع بحاجة الى كلام طويل وفرصة كبيرة. وما نريد أن نشير اليه هنا هو ان الانسان لما كان واقعاً تحت هيمنة القوة الخيالية بشكل مستمر، فلا بد أن يرتكب بعض الاخطاء أو يواجه بعض

---

(١) شرح الاشارات، ج ٣، ص ١٧٣.

الاشتباهات. والجدير بالذكر ان وقوع الخطأ والاشتباه في الفكر الانساني، لا يحدث عن طريق تدخل قوة الخيال فحسب.

ويرى بعض المفكرين ان الجهود الفكرية التي تُبذل لاستيعاب ما لا يمكن استيعابه، اما تنتهي الى الخيال الخاطئ أو الى الفشل.

ويعتقد الفيلسوف الالماني ياسبرس بوجود ثلاثة اشياء تمتنع معرفتها، ويعبر عنها بالافكار المحيطة وهي:

١ ـ أنا ٢ ـ العالم من حيث هو كل ٣ ـ الله، مبدأ الوجود[١].

والجدير بالذكر ان مقصوده من امتناع معرفة هذه الاشياء الثلاثة، هو امتناع المعرفة الحصولية، ولا يشمل كلامه عالم الحضور وما يُعرف بالمعرفة الحضورية. وهناك الكثير من الآراء المتباينة حول حقيقة المعرفة وماهيتها. ومعرفة المعرفة ليس بالامر السهل، وتُلاقي المعرفة صعوبة بالغة حينما يتعلق الامر بمعرفتها لنفسها.

والآراء الاهم على صعيد حقيقة المعرفة هي:

١ ـ المعرفة، ليست سوى ادراك حسي.

٢ ـ المعرفة، الحكم الصادق في الامور.

٣ ـ المعرفة، الحكم الصادق مع بيان العلة.

وكل رأي من هذه الآراء له مؤيدون ومعارضون. وهذا يعني ان السعي من أجل معرفة الحقيقة، ليس في أمان من عروض الشك، ولا بد من اجتياز طرق الشك الوعرة من اجل الوصول الى الحقيقة. اي ان طريق الوصول الى مقام اليقين السامي، طريق شائك وغير معبّد، ولا بد من التحلي بالصبر والمقاومة خلال عملية عبوره.

وكان الفيلسوف الفرنسي الشهير «ديكارت»، من بين الساعين لنيل اليقين الفلسفي. وقد بذل جهوداً عظيمة وتحمل العناء الكثير من أجل ان يحقق هذا

---

(١) كانت، ترجمة عبد الحسين نقيب زاده، ص ١٤.

الهدف النبيل. وكان على علم بأن اليقين والصدق، شيئان مختلفان، لأن اليقين، من حالات الذهن الانساني، والصدق صفة للأخبار، ويتصل عادة بكيفية الاشياء في الخارج. وكان هذا الفيلسوف على علم بهذه الحقيقة ايضاً وهي: لا يستطيع أحد الحصول على الصدق، إلّا اذا كان لديه اساس ودليل على اليقين. وهذا يعني من وجهة نظره ان البحث عن الصدق، يستلزم البحث عن اليقين. وكان ديكارت يصر على ابراز عمله العلمي والفكري بالشكل الذي لا يسمح للشكاكين باثارة الشبهة عليه. ومن هنا يمكن القول ان العمل الاول الذي انجزه هو نوع من الاستباق في الشك. وقد عاهد نفسه على أن يقوم بنفسه بكل عمل يمكن للشكاكين أن يقوموا به، من اجل أن يظل صرح العلم والفلسفة بمأمن من سهامهم. وكان يأمل أن يحقق بالبحث المزيج بالتشكيك نتيجةً في نهاية الامر بصلابة الصخر. وعلى هذا الاساس، لم يخلط بين البحث عن الحقيقة والبحث عن اليقين. فكان على علم كامل ان اليقين والحقيقة شيئان لا شيء واحد، إلّا انه كان يؤمن أيضاً ان الطريق الصحيح للبحث عن الحقيقة يجب أن يبدأ بالبحث عن اليقين[1].

وعلى ضوء ذلك، ندرك ان ديكارت قد ألقى بنفسه في فراش الشك، واجتاز طريق التردد والريب الوعر، من أجل الوصول الى اليقين الفلسفي. اي انه قذف بنفسه في بحر الشك المائج من اجل التخلص من هلع الشك، وحاول ان يصل الى ساحل اليقين من خلال الخوض في بحر الشك المتلاطم الامواج. وما قام به ديكارت، يدل على وجوب التعمق في الامور والتأمل فيها من أجل الوصول الى اليقين، وتجنب الافكار والآراء التقليدية. فالمعرفة الحقيقية ليست بالشيء الذي بامكان المرء أن يحصل عليه بدلاً من غيره. وربما تكفي الافكار من الدرجة الثانية للكثير من الامور السطحية، غير ان شؤون الحياة المهمة ـ أي الاخلاقية والدينية ـ بحاجة الى وقت طويل وامعان من اجل الحصول على نوع من المعرفة الحقيقية.

---

(١) براين ميغي، الفلاسفة الكبار، ترجمة عزة الله فولادوند، ص ١٢٧ ـ ١٢٩.

أي ان تحقيق المعرفة اليقينية، ليس بالعمل السهل، لأن ذلك يستدعي اختراق وادي الشكوك والشبهات المرعب، ولا يمكن تحقيق هذا الاختراق بدون التحلي بالصبر وطول الاناة. ولا شك في تمتع كبار أهل الحكمة بمثل هذا الصبر والقابلية على التحمل. فقد سلك هؤلاء الطريق بقدم الاستدلال الراسخ والنظرة الثاقبة للامور، وانطلقوا نحو الهدف متعاملين مع أية شبهة وشك بهدوء واتزان. اي ان التعامل مع الشكوك والشبهات يزيد من الدقة في الامور وينمّي حالة التأمل والبحث، مما يعمل في النهاية على تعميق القضايا الفلسفية واتساعها.

وأثبتت التجارب التاريخية انه كلما ازدادت الشكوك والشبهات في عصر من العصور حول القضايا الفلسفية، تعمق الفكر الفلسفي بالمقابل، وازدهر هذا الحقل من المعرفة الانسانية. والانتقادات والاشكالات التي أثارها الغزالي والفخر الرازي على الصعيد الفلسفي، لم تعمل على اضعاف الفلسفة، وانما ساهمت في اغنائها وتعميقها. والشبهات المثارة في المجال الفكري والعقائدي كثيرة ومتنوعة، إلّا ان بعضها اكتسب أهمية وشهرة اكبر.

ومن الشبهات الشهيرة، شبهة تثار حول توحيد واجب الوجود، وتُعرف بـ«شبهة ابن كمونة». وكان ابن كمونة يعيش في القرن الهجري السابع، وانتشرت آثاره العلمية والفلسفية في هذا القرن ببغداد. غير انه اشتهر كصاحب لهذه الشبهة الشيطانية المشركة منذ القرن الهجري التاسع. فبعد ظهور مدرسة شيراز في الكلام والفلسفة، انتبه البعض كالباحث المعروف جلال الدين الدواني الى الشبهة المنسوبة الى ابن كمونة، واستعرضها في آثاره. واستمر استعراض هذه الشبهة كمشكلة كبرى وعويصة، في الآثار الفلسفية لحكماء المدرسة الاصفهانية. وأشار صدر المتألهين في بعض آثاره المهمة اليها، وانبرى لحلها، وقد أسماها «الشبهة الشيطانية»، وأطلق على حلّه لها بـ«رجم الشيطان». وطوال القرون المتمادية سعى أنصار الحكمة المتعالية للرد على هذه الشبهة من خلال اجابة شافية. ونظم الحاج ملا هادي السبزواري ـ أحد شراح الحكمة المتعالية ـ تلك الشبهة، فقال:

هويتان بتمام الذات قد
خالفتا لابن كمونه استند

ومن أجل ان نفهم تلك الشبهة بشكل أفضل، لا بد لنا أن نأخذ موجودين واجبين بنظر الاعتبار. ولا شك ان الاختلاف بين هذين الموجودين من الممكن ان يظهر في ثلاثة وجوه:

١ ـ اختلاف بتمام هوية الذات.

٢ ـ اختلاف ببعض أجزاء الذات.

٣ ـ اختلاف ببعض العوارض اللاحقة على الذات.

وبما أن الموجودين المختلفين، واجبان بالذات، يمتنع اذاً الاختلاف ببعض اجزاء الذات وكذلك الاختلاف ببعض العوارض اللاحقة على الذات. لأن الموجودين المختلفين، اذا كان اختلافهما في بعض اجزاء الذات، فهذا يستلزم ان يكون كل منهما مركباً من جنس وفصل، وهذا يتعارض مع وجوب الوجود بالذات. ولو كان اختلافهما ببعض العوارض اللاحقة على الذات، فهذا يستلزم ان يكون كل منهما معلولاً في هويته لشيء خارج عن ذاته، وهذا يتعارض أيضاً مع الوجوب بالذات. وبالنتيجة لا يبقى أمامنا سوى الاحتمال الاول، اي الاختلاف بتمام هوية الذات، مع عدم وجود أية جهة مشتركة بين الموجودين الواجبين. ولا بد من الانتباه الى ان شبهة ابن كمونة قد افترضت مفهوم واجب الوجود قابلاً للاطلاق كأمر مشترك على موجودين واجبين، مع افتراض مفهوم واجب الوجود أيضاً أمراً انتزاعياً يُحمل على واجبين كخارج المحمول. أي مثلما ان مفهوم العرض قابل للاطلاق كأمر انتزاعي وخارج المحمول على مقولات الاعراض التسع، يمكن اطلاق مفهوم الواجب ايضاً كأمر انتزاعي وخارج المحمول على واجبين بالذات. ولا شك في عدم امتلاك المقولات العشر للقدر الجامع الذاتي، واختلافها مع بعضها في تمام الذات لكونها تؤلّف الاجناس العالية. ومن هنا بامكان الهويتين الواجبتين اللتين تختلفان عن بعضها في تمام الذات، أن تقعا

معروضتين لمفهوم واجب الوجود، أي مثلما لا يواجه اطلاق عنوان العرض على المقولات التسع إشكالاً عقلياً، كذلك لا يواجه اطلاق عنوان واجب الوجود على هويتين واجبتين ومختلفتين بالذات، أي اشكال ايضاً. وهذا الكلام، بمثابة خلاصة لما عبّر عنه الحكماء بشبهة ابن كمونة. ولم يغفل كافة اولئك الذين أشاروا الى هذه الشبهة في آثارهم، عن الرد عليها وايجاد الحل لها.

وانبرى السبزواري هو الآخر وانسجاماً مع سائر الحكماء للرد على هذه الشبهة وقال يستحيل انتزاع مفهوم الواحد من الامور المتخالفة والمتفاوتة من حيث هي متخالفة ومتفاوتة. فمن الممكن انتزاع عنوان الحيوان من مختلف أنواع الحيوانات، إلّا ان ملاك الصحة في هذا الانتزاع هو القدر المشترك والجهة الجامعة بين مختلف أنواع الحيوانات، لا شيء آخر. ويصدق هذا الكلام على انتزاع عنوان الانسان من مختلف افراد الانسان. ويرى السبزواري صدق هذا الكلام ايضاً على انتزاع عنوان العرض، من مختلف المقولات العرضية، لأنه كلما وُجدت مقولة في الخارج، فلا بد ان تكون ضمن موضوع مستقل. وهذا يعني انه حينما يُنتزع عنوان الواجب من واجبين مفترضين، فلا بد أن يُقال بتحقق نوع من الوحدة.

وأشار السبزواري في حاشية كتاب شرح المنظومة الى مشكلة شبهة ابن كمونة، ورأى عجز ثلاث فئات عن حلها وهي:

١ ـ الفئة القائلة بإصالة الماهية.

٢ ـ الفئة القائلة بالاشتراك اللفظي للوجود.

٣ ـ الفئة القائلة بتباين الوجودات.

والفئة القائلة بتباين الوجودات، تعجز عن حلّ هذه الشبهة حتى لو قبلت الاشتراك في مفهوم الوجود. وأكد السبزواري لو قبل أحد التشكيك في مراتب الوجود، وأيّد التسانخ بين هذه المراتب، فلن يعود هناك مكان لشبهة ابن كمونة، لأن ما به الاختلاف، عين ما به الاشتراك في مراتب التشكيك، وما به الاشتراك، عين ما به الاختلاف. وعلى ضوء ما أبداه السبزواري، عجز الكثير من المفكرين

في الرد على شبهة ابن كمونة وأُغلق طريق الحل بوجوههم، سيما وان السبزواري قد عدّها من العويصات. وقد بدت في نظر البعض عويصة الى درجة ان احدهم قال لو أدركت زمان ظهور ولي العصر ـ عجل الله فرجه الشريف ـ لكان أول طلب اطلبه منه أن يحل شبهة ابن كمونة[١].

وعلى ضوء ما ذكرناه يمكن أن نقول بأن شبهة ابن كمونة، تُعد احدى اهم الشكوك والشبهات المثارة في الالهيات. والقضية المبهمة والتي أدى ابهامها وغموضها الى ايجاد نوع من التحريف في تاريخ الفكر الفلسفي هي ان هذه الشبهة قد اقترنت باسم ابن كمونة في آثار بعض المفكرين المسلمين، بعد ظهور المدرسة الكلامية الفلسفية في شيراز. في حين نشاهد جذور هذه الشبهة في آثار شيخ الاشراق شهاب الدين السهروردي. وأشار السهروردي في موضعين من كتاب «المشارع والمطارحات» الى هذه الشبهة وتحدث عنها. فقال في الموضع الاول: «... وان لم يتبين هذا فيقول القائل: يشتركان في وجوب الوجود، وهو أمر اعتباري لا وجود له في الاعيان، فليس مما يحتاج الى علّة»[٢].

ولتوضيح هذه العبارة نقول: هناك من برهن على اثبات وحدة واجب الوجود وقال: لو كان هناك واجبان، للزم احتمال ثلاث فرضيات هي:

١ ـ واجبان مفروضا الوجود، يشتركان من جميع الجهات.

٢ ـ واجبان مفروضا الوجود، يختلفان من جميع الجهات.

٣ ـ واجبان مفروضا الوجود، يشتركان من جهة، ويختلفان من جهة اخرى.

ويرى هؤلاء بطلان هذه الفرضيات الثلاث. فالاشتراك من جميع الجهات، يستلزم معنى الوحدة، ولا معنى حينئذ للتعدد. والاختلاف من جميع الجهات، لا يجيز اطلاق مفهوم عليهما. وأما بطلان الافتراض الثالث فواضح، من حيث

---

(١) الاسفار الاربعة، تصحيح حسن زاده آملي، ج ١، ص ٢٢٧ (قول كاشف الغطاء نقلاً عن المحقق الخوانساري مؤلف مشارق الشموس).

(٢) مصنفات شيخ الاشراق، ج ١، ص ٣٩٣.

توقف ما به الاشتراك بينهما على ما به الاختلاف، وما كان متوقفاً على أمر آخر، لا بد وأن يُعد ممكن الوجود لا واجب الوجود. وأشكل السهروردي على هذا البرهان وقال لا يمكن ان يكون معتبراً إلّا اذا عُدّ الوجود أمراً غير اعتباري. أما اذا لم تثبت عدم اعتبارية الوجود، فسيقول البعض أن واجبين بالذات، يشتركان في وجوب الوجود، ووجوب الوجود ليس سوى أمر اعتباري انتزاعي. وحينما يُعد وجوب الوجود أمراً إعتبارياً انتزاعياً، تختفي الحاجة الى العلة. وما ذهب اليه السهروردي، هو عين ما ورد في شبهة ابن كمونة. ويتضح ذلك في العبارة المنقولة عنه.

وفي الموضع الآخر قال السهروردي: «... لأنه يقول الخصم: وجوب الوجود لازم إعتباري، ولكل واحد منهما ذات وحدانية»[١]. وافترض السهروردي في هذه العبارة القصيرة عن لسان الخصم ذاتين واجبتين وحدانيتين، حُمِل عليهما عنوان الواجب كأمر لازم اعتباري وانتزاعي. كما اكّد بعد تلك العبارة على عدم وجود أي مشترك ذاتي بينهما.

وفضلاً عن كتاب «المشارع والمطارحات»، نوّه السهروردي الى هذه الشبهة أيضاً في كتاب «التلويحات»، فكان من أوائل من لعبوا الدور الرئيس في طرح الشبهة المنسوبة الى ابن كمونة. وذهب البعض الى القول بوجود هذه الشبهة حتى خلال الفترة التي سبقت عصر شيخ الاشراق. ولم تُقدم وثيقة معتبرة على هذا الصعيد، فضلاً عن ان صدر المتألهين الشيرازي المعروف بإحاطته التي لا نظير لها في آثار من سبقوه، كان يبحث عن جذور هذه الشبهة في آثار الشيخ السهروردي فقط.

والآن ونظراً لكون ابن كمونة، أحد شرّاح أفكار الشيخ شهاب الدين السهروردي، يمكن أن نستنتج بسهولة ان ابن كمونة قد تأثر بأفكار الشيخ في تقرير هذه الشبهة. وعلى هذا الأساس يمكن القول بأن الشبهة المنسوبة الى ابن

(١) المصدر السابق، ص ٣٩٥.

كمونة، كانت قد طُرِحت لاول مرة من قبل الشيخ السهروردي قبل ابن كمونة بما يزيد عن قرن من الزمن. ولكن هناك أسباباً مجهولة جعلت هذه الشبهة من نصيب ابن كمونة. وربما كانت يهودية ابن كمونة، من بين الاسباب التي دعت لالصاق الشبهة به، حيث من السهل الصاق الشبهات بغير المسلم في المجتمع الاسلامي. رغم ان البعض ـ مثل صاحب الذريعة ـ قد عدّ ابن كمونة مسلماً شيعياً. وهناك بعض المؤشرات التي تؤيد رأي صاحب الذريعة الى حد ما مثل «الصلاة على الرسول محمد وآله» في الخطبة التي ابتدأ بها شرح التلويحات، وكذلك في بدايات ونهايات بعض آثاره الاخرى. وسواء كان ابن كمونة يهودياً أو مسلماً، فقد كان مفكراً قديراً يتمتع ببراعة جديرة بالاهتمام في الموضوعات الكلامية والفلسفية، ولم يكن معروفاً كفيلسوف فحسب، بل كان ضالعاً في الكيمياء، والرياضيات، والطب. ولا يُعرف شيء عن أساتذته وتلامذته، غير ان الواضح لدينا هو انعكاس آراء أبي البركات البغدادي وابن سينا في آثاره بشكل كبير.

عاصر ابن كمونة نصير الدين الطوسي في القرن السابع الهجري، وكانت هناك مكاتبات بينهما على صعيد المسائل الفلسفية. كما كانت له مكاتبات مع الكتّاب آنذاك ـ والذين يُعدّون من كبار مفكري زمانهم ـ في القضايا العلمية والفلسفية، وقد انعكست هذه المكاتبات في شرح تلويحات السهروردي. وفضلاً عن تأثره الكبير بأفكار ابن سينا وأبي البركات البغدادي، كان يميل ايضاً نحو آثار الشيخ السهروردي، وكان من اوائل من انبرى لدراستها بشكل دقيق. وشرح كتاب «التلويحات» قبل أن يشرح قطب الدين الشيرازي كتاب «حكمة الاشراق»، وأطلق عليه اسم «التنقيحات»[1]. والدليل على ذلك وقوع قطب الدين الشيرازي

---

(١) تم تنقيح كتاب التنقيحات في شرح التلويحات لابن كمونة كرسالة دكتوراه صدرت عن جامعة طهران في ١٩٩٥، قدمها السيد حسين السيد موسى وباشراف المؤلف. ولمزيد من الاطلاع، تُراجع مقدمة تلك الرسالة.

في شرحه لحكمة الاشراق تحت تأثير ابن كمونة والاعتماد عليه في بعض الاحيان.

وابن كمونة ـ على أي حال ـ من كبار المفكرين، وتميّز بفطنة عالية وذهن وقاد وروح نقدية جريئة، فكان ينبري لنقد أفكار الآخرين كلما دفعته الضرورة لذلك. وبالرغم من انه لم يكن صاحب الشبهة التي عُرِفت باسمه، إلّا انه لعب الدور الاكبر في تقريرها ونشرها. وكان على أُنس بالمسائل العويصة والموضوعات المثيرة للشبهات. ولم يكن مؤثّراً في نشر الشبهة التي عُرِفت باسمه فحسب، وانما عرض في كتابه المهم المعروف بـ«الجديد في الحكمة» مسائل عويصة وفي غاية التعقيد ايضاً. ومنها: «ثبوت الامكان، لا يستلزم امكان الثبوت» والدليل على عدم الملازمة بين هذين المفهومين هو ان إمكان وجود كل حدث من حوادث الكون، ثابت في الازل؛ إلّا ان ثبوت وجود أي من الحوادث في الازل، أمر غير ممكن. اي ان إمكان الحوادث في الازل، أمر ثابت، إلّا ان ثبوتها في الازل، امر غير ممكن. بعبارة اخرى: الامكان، شيء أزلي، في حين ان الشيء الممكن، غير أزلي. والاشكال الذي يثار هنا هو: لما كان الامكان، امكان الشيء دائماً، ولما كان امكان الشيء غير قابل للتعقل بدون ذلك الشيء الذي يُعد هذا الامكان إمكانه[1]، فكيف يمكن في هذه الحالة أن يتحقق إمكان الشيء، دون أن يتحقق ذلك الشيء الممكن.

وقيل في الرد على هذا الاشكال: اذا صدق ثبوت امكان الشيء، صدق ايضاً امكان ثبوته في الجملة ايضاً. بعبارة اخرى: حينما يدور الحديث حول ثبوت إمكان شيء في شيء آخر، فلا فرق في أن يكون هذا الآخر أزلاً أم غير أزل. وحينما يصدق ثبوت امكان شيء في شيء آخر، يصدق امكان ثبوت ذلك الشيء في الشيء الآخر ايضاً؛ سواء كان امكان الثبوت بنحو الازل أو بغير الازل، وهو عين ما قيل: حينما يصدق ثبوت امكان الشيء، يصدق امكان ثبوته بالجملة

(١) الجديد في الحكمة، ص ٢٠٤.

ايضاً.

ويميز الحكماء الالهيون بين «خلق من لا شيء» و«خلق لا من شيء»، وقالوا بامتناع الخلق من لا شيء طبقاً للمعايير العقلية، وجواز الخلق لا من شيء، ولا تخرج حقيقة الخلق عن هذا الاطار. والجدير بالذكر أن الخلق لا من شيء أعم من الخلق من لا شيء. وهذا يعني ان امتناع الخلق من لا شيء، لا يستلزم امتناع الخلق لا من شيء.

ولو تعمق أحد في هذه المسألة، فلربما استطاع أن ينقذ نفسه من النزاع القديم المحتدم بين المتكلمين والفلاسفة على هذا الصعيد. فقد عدّ الفلاسفة «الخلق من لا شيء» محالاً، في حين عده المتكلمون طريق الصواب الوحيد.

وبعض المسائل العويصة التي عرضها ابن كمونة والتي كانت تشغل ذهنه، وردت ايضاً في آثار بعض المفكرين. ومنها تلك التي أوردها في كتاب «الجديد في الحكمة» وتتلخص في دخول شخص الى دار ما وقوله: «كل ما أقول في هذه الدار، كذب»، ثم خروجه منها. والاشكال الذي يطرح نفسه هنا هو: اذا كان هذا الشخص صادقاً في قوله بأنه كاذب فلا بد أن يكون كاذباً في عين صدقه، لأن هذا الكلام يُعد جزءاً من كلامه. واذا كان كاذباً في قوله هذا، فلا بد أن يكون بعض ما قاله في تلك الدار صادقاً. وبما انه عدَّ كل كلامه في تلك الدار كاذباً، فهذا يعني انه كاذب وصادق في آن واحد. وهذا ما يُعد من الامور الممتنعة.

وهذه الشبهة شبهة قديمة بين اهل الفكر، وبُذلت الكثير من الجهود لحلها. والقضية الملفتة للنظر هي طرحها بصور مختلفة بين المفكرين الغربيين الجدد. وتختلف بعض الحلول التي اقترحها بعض هؤلاء اختلافاً كلياً عن حلول القدماء. ولسنا بصدد تناول هذه الحلول الغربية لانهم يتحدثون خلالها عن المعرفة من الدرجة الاولى والمعرفة من الدرجة الثانية، واتصال درجات المعرفة بعلم المعرفة الجديد؛ وتناول مثل هذه الامور، خارج عن دائرة هذا البحث. والشيء الذي نريد أن نؤكد عليه، هو الحل الذي اقترحه ابن كمونة لتلك الشبهة والذي يختلف

تماماً عن حلول الآخرين. وملخص هذا الحل هو ان الشخص الذي يدخل الدار ويقول بأن كل ما أقوله في هذه الدار، كذب، انما يخبر عن نفسه. وحينما يخبر الشخص عن نفسه، فلن يكون الخبر وما أخبر عنه سوى شيء واحد. وحينما يكون الخبر والمخبَر عنه شيئاً واحداً، فلن يكون لصدق الخبر معنى محصل؛ حيث لا يتحقق في هذه الحالة مفهوم الصدق الذي هو عبارة عن تطابق الخبر مع المخبَر عنه. وعلى هذا الأساس يجب القول بأن هذا الخبر كاذب لعدم تحقق تطابق الخبر مع ما أُخبِر عنه. ومع هذا لا بد من الالتفات الى هذه النقطة أيضاً وهي: لا يستلزم كذب الخبر صدقه بهذه الطريقة. ولا يتحقق هذا الاستلزام إلّا اذا كان هناك ازدواج بين الخبر والمخبر عنه(١).

وعلى ضوء ما سبقت الاشارة اليه، يمكن أن نقول بأن سعد بن منصور بن سعد المعروف بابن كمونة، كان مفكراً لا يخشى من إلقاء الشبهة وايجاد الشك. غير ان إلقاء الشبهة بحد ذاته لا يعني معارضة الفكر والفلسفة.

كان ابن كمونة من بين المفكرين الذين ينزعون نحو الفلسفة، وعاش مع أفكاره. كان وخلافاً لشبهة الشرك التي اتُّهم بها، يدافع عن مبدأ التوحيد ويؤمن به. وتميز بآراء ونظريات خاصة في القضايا الفلسفية، لا مجال لنا لاستعراضها هنا. وقد اكتفينا بالاشارة الى بعض شكوكه وشبهاته. مع التأكيد مرة اخرى على أن القاء الشبهة في القضايا الفكرية والفلسفية لا يعني معارضة الفلسفة، وقد يؤدي الى نموها وازدهارها في بعض الاحيان.

---

(١) المصدر السابق، ص ٢٠٦.

لمحة عن نصير الدين الطوسي والشيخ المفيد

يحظى علم التاريخ بأهمية خاصة بين العلوم والمعارف البشرية، حيث يتعرف الإنسان بواسطته على الأحداث السالفة والوقائع المهمة والعظيمة التي وقعت خلال العصور الماضية. وكما يميط الاهتمام الدقيق بالوقائع والحوادث التاريخية اللثام عن كثير من الامور ويوضح الكثير من الحقائق، كذلك يؤدي تجاهلها الى الغموض والالتباس ويجر الإنسان الى الضلال.

وكان نصير الدين الطوسي، من الشخصيات البارزة الكبيرة التي لم تستقطب الاهتمام الذي تستحقه على صعيد تاريخ العلوم والثقافة الإسلامية. ويجهل الكثير من الباحثين او يتجاهل الدور الرئيس الذي مارسه هذا المفكر الكبير في نشر العلوم والمعارف الإسلامية.

كان نصير الدين الطوسي، من بين المفكرين الذين برعوا في مختلف انواع علوم زمانهم، وصنّف في العديد من قضايا هذه العلوم. وكان ذا نظر في الرياضيات، والنجوم، والهيئة، فضلاً عن تبحره في الفلسفة والمنطق والكلام. ويُعدّ مرصد مراغة ـ وهو من أشهر مراصد العالم آنذاك ـ من بين أعماله التي نهض بها على صعيد هذه العلوم.

كان الطوسي سالكاً في وادي الأخلاق والعرفان، وعلى علم بعلمي الاجتماع

والسياسة. وقد وصلت الى ايدينا ولحسن الحظ آثاره العلمية والفلسفية ولم تأت عليها يد الزمان، ويقع أغلبها بين يدي الباحثين والمحققين. ورغم هذه يجب أنْ نعرب عن أسفنا البالغ لعدم اهتمام الباحثين في العالم الإسلامي بهذا المفكر الكبير كما يجب، وغفلوا عن القيام بدراسة دقيقة لآثاره. ولم تقتصر هذه الغفلة او التغافل على علماء أهل السنة، وانما شملت بعض علماء التشيع ايضاً.

ويعود تجاهل علماء السنة والجماعة للآثار العلمية والفلسفية لنصير الدين الطوسي الى عاملين هما:

الأول: انتماؤه الراسخ الى مذهب التشيع من جهة، ودفاعه الفذّ عن الفلسفة. فكان أول فيلسوف قوي ردّ على الشبهات التي وجهها الامام فخر الدين الرازي الى ابن سينا، ودافع عن حياض الافكار الفلسفية. ولا شك في انّ الانتماء الى المذهب الشيعي، يُعدّ ذنباً كبيراً من وجهة نظر ابن قيم الجوزية وأضرابه، كما يُعدّ الدفاع عن الفلسفة نوعاً من الإلحاد في رأيهم.

الثاني: إتهامه بنوع من التعاون مع هولاكو وانجرار ذلك التعاون الى مقتل المستعصم بالله آخر خليفة عباسي، سيما وقد عدّ الكثير من علماء الإسلام، سقوط الخلافة ببغداد، كارثةً كبرىٰ.

واذا ما ثبت تعاون نصير الدين الطوسي مع الخان المغولي هولاكو في القضاء على الخلافة العباسية ببغداد، فمن الطبيعي أنْ يناصبه علماء أهل السنة العداء. ولسنا في معرض الدخول الى هذا البحث التاريخي المهم، لأنّ مثل هذا البحث لابد وأن يستنزف وقتاً طويلاً، غير انّ ما نريد أنْ نشير اليه هنا هو تجاهل الدور الرئيس الذي لعبه الطوسي في الدفاع عن الافكار الفلسفية.

وكان للطوسي دور فاعل وفي غاية الأهمية في التقريب بين الفلسفة والكلام، رغم انّ شخصيات اخرى مثل ابي حامد الغزالي والامام الفخر الرازي قد سبقوه في هذا الطريق، غير انّ ما انجزه الطوسي، يختلف عما سعى الغزالي والرازي لتحقيقه.

انّ فلسفة المسائل الكلامية المهمة والرد على شبهات الإمام الرازي، ليس بالعمل الذي يمكن لكل أحد أن ينجزه، وكان رداءً لا يتناسب إلّا مع قامة نصير الدين الطوسي فقط. وهناك سؤال يطرح نفسه، لابد من التفكير في الإجابة عليه، والسؤال هو: هل انّ التقارب بين الفلسفة والكلام، أمر في صالح الفلسفة ام في صالح الكلام؟

وهناك احتمال آخر غير الاحتمالين السابقين كأنْ يقال انّ التقارب بين الفلسفة والكلام يؤدي الى إلحاق ضرر كبير بالفلسفة، ويخرج بعلم الكلام عن مساره ووجهته. ومهما كان الرأي على هذا الصعيد، لكن الذي لا شك فيه هو انّ نصير الدين الطوسي قد قارب بين الفلسفة والكلام، وأدى هذا الدور على الوجه الصحيح.

ومن له القدرة على المقارنة بين آثار المتكلمين الذين سبقوا الطوسي والمتكلمين الذي أتوا من بعده، يدرك أهميته ودوره في تطور علم الكلام. ولا نريد أن نقارن بين آثار هاتين المرحلتين، لحاجة مثل هذه المقارنة الى وقت طويل، الا انّ من المناسب ان نشير الى نماذج من آراء المتكلمين الذين سبقوه حول القضايا العقائدية المهمة، ثمّ نعرض رأيه على هذا الصعيد ونقيّمه.

ومما لا ريب فيه انّ الله ـ كمبدأ للوجود ـ ذو سلسلة من الأسماء والصفات والتي أشار اليها القرآن الكريم ايضاً. ويمكن تقسيم الصفات الالهية الى قسمين: ثبوتية، وسلبية. وكانت صفة «الارادة» من بين الصفات الثبوتية التي خضعت اكثر من غيرها للبحث والنقاش. فالشيخ المفيد (ت ٤١٣ هـ) الذي يُعدّ من كبار مفكري عالم التشيع، تحدث عن صفة الارادة الالهية في كتاب صغير يحمل عنوان «أوائل المقالات في المذاهب والمختارات» فقال: «إنّ الله تعالى مريد من جهة السمع والاتباع والتسليم على حسب ما جاء في القرآن، ولا أوجب ذلك من جهة العقول»[١].

(١) الشيخ المفيد، اوائل المقالات، تصحيح فاضل جرندابي، ط تبريز، ص ١٩.

وهكذا نرىٰ انه يعتقد بعدم وجود إلزام عقلي يوجب الاعتقاد بصفة الارادة، ولا يمكن التمسك بالبرهان العقلي في هذا المجال. كما قسّم ارادة الله الى قسمين:

١ ـ ارادة الله تبارك وتعالى لأفعاله.

٢ ـ ارادة الله تبارك وتعالى لأفعال العباد.

ويرى انّ ارادته سبحانه لأفعاله، ليست سوى هذه الافعال، في حين أنّ ارادته لافعال عباده عبارة عن الأوامر التي تصدر بشأن أفعال العباد. ويذهب الشيخ المفيد الى انّ ما ذكره كان بمقتضى مضمون الأحاديث الواردة عن الأئمة المعصومين عليهم السلام والتي أخذ علماء الإمامية بها. كما أكد على قبول هذه العقيدة من قبل جمهور معتزلة بغداد، وأبي القاسم البلخي، وجماعة من المرجئة. في حين خالفها معتزلة البصرة والمشبّهة ومن أسماهم بأصحاب الصفات[١].

وانتقلت آراء الشيخ المفيد وأفكاره واتسعت عن طريق تلامذته مثل السيد المرتضى علم الهدىٰ (ت ٤٣٦ هـ)، وأبي الفتح الكراجكي (ت ٤٤٩ هـ) صاحب كتاب «كنز الفوائد» الشهير، واستعرض هذا الكتاب صفة إرادة الله كإحدى المسائل التي ناقشها، وأيد رأي الشيخ المفيد بهذا الخصوص.

ويرى ابو الفتح الكراجكي انّ ارادة الباري تعالى لأفعاله، هي عين أفعاله، وإرادته لأفعال العباد، إنما هي أوامره في تلك الأفعال. ووردت عبارة في «كنز الفوائد» حول صفة الارادة، لم ترد في كتاب «أوائل المقالات» للشيخ المفيد، حيث عدّ الكراجكي ارادة الله بموجبها، صفة مجازية. ومن الواضح انّ المجازي لا يمكن ان يكون حقيقياً، ولا يُعدّ أمراً واقعياً. وهذه العبارة هي: «... وانّ له صفات مجازات وهي ما وصف الله به نفسه من انه يريد ويكره...»[٢]

ولا شك في وقوع الشيخ ابي الفتح الكراجكي تحت تأثير أفكار الشيخ المفيد في قضية إرادة الله تعالىٰ. كما يقترب السيد المرتضى علم الهدى في بعض آرائه من

(١) المصدر السابق.

(٢) كنز الفوائد، تحقيق الشيخ عبد الله نعمة، ط بيروت، ١٤٠٥ هـ، ج ١، ص ٢٤١.

آراء الشيخ المفيد والشيخ الكراجكي ايضاً. فقد جاء في كتاب «فلاسفة الشيعة» لعبد الله نعمة أنّ بعض الآراء التي نُسبت الى السيد المرتضى، بعيدة جداً عن آراء الشيعة ونمط فكرهم. ومنها انّ ارادة الله تعالى عرضية وليست ذاتية، في حين يرى جمهور أهل العدل من الشيعة والمعتزلة انّ صفات الله عين ذاته[١].

وهكذا يعتبر عبد الله نعمة القول بعرضية الارادة، خلافاً لنظر جمهور الشيعة والمعتزلة، ويعدّ هذا القول منسوباً للسيد المرتضى، وليس له، على اعتبار ان السيد المرتضى كان مظهراً لأفكار الشيعة الإمامية وآرائهم الكلامية، وحافظ في مصنفاته على هذه الأفكار. ونقل عبد الله نعمة عن العلامة الحلي عليه الرحمة عبارة تقول بأنّ جمهور الامامية قد استقاموا بواسطة كتب السيد المرتضى منذ زمانه وحتى زمان العلامة الحلي نفسه. كما تحدث عن إشادة نصير الدين الطوسي به وقوله «صلوات الله عليه» كلما ذُكر اسمه في حلقة درسه، ومخاطبته للقضاة والمدرسين الذين يحضرون دروسه: وهل يمكن ألاّ يُصلّى على السيد المرتضىٰ؟![٢]

ولا شك في انّ العلامة الحلي ونصير الدين الطوسي، كانا يكنّان احتراماً كبيراً للسيد المرتضى علم الهدى. وما قاله عبد الله نعمة بهذا الشأن، لا يحيد عن الصواب. لكنّ قوله بأنّ جمهور علماء الشيعة يؤمن بأنّ ارادة الله هي عين ذاته، قول مرفوض وغير صحيح. ويبدو انه يفتقد الى المطالعة الكافية على هذا الصعيد، وانّ رأيه هذا كان قائماً على الاستعجال وعدم الدقة. ونعتقد انه ليس لم يطالع آثار السيد المرتضى فحسب، بل لم يدرس حتى آثار الشيخين المفيد وأبي الفتح الكراجكي أيضاً.

وقد رأينا فيما سبق كيف لا يأخذ الشيخ المفيد بصفة ارادة الباري تعالى إلّا عن طريق النقل، وكيف يعدّها ابو الفتح صفة مجازية. ومن لم يقف على آراء الشيخ المفيد وأبي الفتح الكراجكي، هل يحق له انْ يدعي بانّ جمهور علماء الشيعة يعدّ

---

(١) عبد الله نعمة، فلاسفة الشيعة، ط تبريز، ص ٣٢١.

(٢) المصدر السابق، ص ٣١٥.

إرادة الله عين ذاته؟ ومما يثير مزيداً من الدهشة هو تنقيح عبد الله نعمة لكتاب «كنز الفوائد» للشيخ الكراجكي الذي طُبع في بيروت عام ١٤٠٥ هـ وتعليقه عليه. وبالرغم من اهتمامه بمواضيع هذا الكتاب، إلّا انه غفل عن رأي مؤلفه في إرادة الباري تعالى. والشيء الوحيد الذي يمكن أنْ يبرر ما ذهب اليه، تأليفه لكتاب فلاسفة الشيعة قبل تنقيحه لكتاب «كنز الفوائد».

وما ورد في آثار الشيخين المفيد وأبي الفتح حول إرادة الله تعالى، تكرر بنحو من الانحاء في آثار سائر المفكرين والمتكلمين الشيعة حتى ايام نصير الدين الطوسي. والاختلافات اليسيرة التي يمكن مشاهدتها، تعود في الحقيقة الى طريقة التعبير واسلوب العبارة.

ويُعدّ العلامة المدقق الشيخ سديد الدين محمود الحمصي الرازي، من بين اولئك الذين تحدثوا بالتفصيل في ارادة الله، بعد الشيخ ابي الفتح الكراجكي. وقد توفي هذا المفكر الشيعي في مطلع القرن السابع الهجري وخلّف آثاراً قيمة ومنها كتاب «المنقذ من التقليد والمرشد الى التوحيد» الذي صدر مؤخراً. وأورد هذا المفكر الآيات التي تتحدث عن الارادة وأكد على عدم وجود شك في الارادة الالهية، غير انّ الاختلاف الناشب بين العلماء يتركز حول معنى الارادة. كما نقل العديد من آراء المتكلمين في معنى الارادة وعدّها أفكاراً مرفوضة، وانتهى الى انّ الارادة ليست سوى الباعث على أمر ما. إلّا انه يغيّر في نهاية المبحث اسلوب كلامه وطريقة تعبيره ويقول بصراحة كاملة: «... فلم يبق إلّا أن تكون الإرادة التي يريد بها موجود لا في محل»(١).

وهكذا نرى انّ الشيخ سديد الدين الرازي يعتبر إرادة الحق تعالى موجوداً لا يقع في محل. ولم يوضح طبيعة علاقة هذه الارادة بالذات الالهية، إلّا انه يرفض على اي حال ذاتية صفة الارادة، كما يعد أزليتها وقدمها أمراً غير منطقي ايضاً.

والسؤال الذي لابد أنْ يُثار هنا هو لو كانت الارادة موجوداً كما يدّعي،

---

(١) الشيخ سديد الدين الحمصي الرازي، المنقذ من التقليد، ط نشر اسلامي، قم، ج ١، ص ٨٦.

فكيف يمكن وصفها بأنها لا عين الذات ولا غير الذات؟ ويبدو انّ الذي يدفع هؤلاء لإبداء مثل هذه الآراء هو العجز عن حلّ مسألة الارادة. وكانت هذه الآراء شائعة بين المتكلمين قبل نصير الدين الطوسي، حتى انّ القاضي عبد الجبار الهمداني الأسد آبادي (ت ٤١٥ هـ) قال في كتابه المعروف بـ «شرح الاصول الخمسة» انّ ارادة الله حادثة وعدّها موجوداً لا في محل: «واعلم انه تعالى مريد عندنا بارادة حادثة لا في محل»[١].

وهناك من تحدثوا على صعيد إرادة الله، دون أن يكون لديهم أدنى اهتمام بالفسلفة والآثار الفلسفية. وهذا ما جعلهم يتجاهلون الموازين العقلية والمعايير المنطقية عند لجوئهم لحل بعض المعضلات.

وما أشرنا اليه حول هؤلاء المفكرين، يصدق على اغلب المتكلمين حتى ايام نصير الدين الطوسي. وكان الطوسي يتميز بقدرة كبيرة على حل معضلات المسائل الكلامية نظراً لإحاطته بالكتب والآثار الفلسفية. وليس من قبيل الصدفة أن يصفه البعض بالمحقق، واستاذ البشر، والعقل الحادي عشر. فقد كان ذا رأي في الكثير من علوم عصره ولديه آراء رصينة في الفلسفة والكلام. وكان يقف علىٰ آراء المتكلمين وعقائدهم في إرادة الباري تعالى، إلّا انه كان يعلم عن وضوح بعدم صحة القول بحدوث الارادة او انها موجود بلا محل، ولا يمكن الدفاع عن هذا الرأي وفق المعايير العقلية.

ويعتقد الطوسي انّ صفة ارادة الباري تعالى، صفة حقيقية وذاتية، وهي غير صفة القدرة والعلم، على اعتبار انه عالم بكافة الممكنات، وقدرته واحدة ازاءها جميعاً.

ولما كان الله تعالى قد أوجد بعض الممكنات ولم يوجد البعض الآخر، فلابد مع افتراض تساوي قدرته تعالى، من وجود مرجح رجّح وجود بعض الممكنات ولم يرجح وجود البعض الآخر. وهذا المرجّح ليس سوى إرادته تعالىٰ. وهناك

---

(١) القاضي عبد الجبار، شرح الاصول الخمسة، ط مصر، ص ٤٤٠.

صورة اخرى للاستدلال على قدرة الخالق هي انه سبحانه يخلق الممكنات في وقت معين بحيث لا يتحقق هذا الخلق او الايجاد لا قبل ذلك الوقت المعين ولا بعده. ونظراً لتساوي كافة الأوقات لخلق وايجاد الموجود الممكن، فلابد من القول بامتناع خلق ذلك الموجود في وقت معين بدون مرجّح. وهذا المرجّح هو ارادة الله تعالى لا شيء آخر(١).

وهكذا نرى اعتماد نصير الدين الطوسي على قاعدة «إمتناع الترجيح بلا مرجح» في البرهنة على ارادة الخالق تعالى، والنظر إليها كقاعدة فلسفية معتبرة. ومن لا يأخذ بهذه القاعدة، فلا بد له أنْ يفتي بجواز الجزاف، وتحقق الامور بدون ملاك ومعيار.

والجدير بالذكر انّ مسألة الارادة ظلت امراً مختلفاً عليه، بعد الطوسي ايضاً وقيل الكثير فيها. فهناك من عدّها من صفات الذات، وقال آخرون بأنها ليست سوىٰ علم الله بالنظام الأصلح والأتمّ. وعدّها البعض الآخر من صفات الفعل، على أساس مضمون بعض الأحاديث المروية عن الأئمة المعصومين عليهم السلام. ورغم هذا كان الاسلوب الذي بحث فيه الطوسي ارادة الله، يختلف عما طرحه من سبقه من المفكرين، ويتصل هذا الاختلاف بطبيعة رؤيته الفلسفية.

ولا شك في انّ نصير الدين الطوسي كان فيلسوفاً، ومن الطبيعي انّ المرء حينما ينظر الى الأشياء والقضايا نظرة فلسفية عميقة، لابد وأنّ يختلف في فهمه واسلوب حديثه عن اولئك الذين ليست لديهم مثل هذه النظرة. وحينما يُقال بأنّ اغلب المتكلمين الذين سبقوا نصير الدين الطوسي، كانوا غرباء على الفلسفة، لا يُراد بذلك عدم اطلاعهم على آثار الفلاسفة، لأنّ العديد من هؤلاء المتكلمين قد اعتمدوا على بعض البراهين الفلسفية لاثبات ما يرمون اليه، بل واستخدموا حتى المصطلحات الفلسفية الخاصة. ولا يُشاهَد استخدام البراهين والمصطلحات الفلسفية بين متكلمي الأشعرية والمعتزلة فحسب، وانما حتى في آثار شخصيات

(١) الخواجة الطوسي، شرح تجريد الاعتقاد، دار شكوري للنشر، قم، ص ٣١٤.

مثل الشيخ المفيد رحمه الله. فلديه باب في كتابه المعروف «اوائل المقالات في المذاهب والمختارات» يدعى «اللطيف من الكلام». ويعتقد الشيخ أحمد بن علي النجاشي بأنّ هذا الباب، كان في الحقيقة أثراً مستقلاً لا صلة له بكتاب أوائل المقالات. وسواء كان اثراً مستقلاً او باباً من ابواب كتاب اوائل المقالات، الا انّ موضوعاته تعدّ من نمط الموضوعات الفلسفية، وقد استُخدمت فيها الاصطلاحات الخاصة بالفلاسفة.

ويبدو انّ هذه الاصطلاحات كانت معروفة في ايام الشيخ المفيد وتستخدم في موارد خاصة. وكان بعض المتكلمين يطرحون في آثارهم عدداً من القضايا الفلسفية التي تنسجم مع قواعدهم الفكرية. ومن هنا استعرض الشيخ المفيد في «اللطيف من الكلام» بعض القضايا الفلسفية التي تتلاءم مع مبادئه الكلامية ومنها وصفه للجواهر بأنها اجزاء دقيقة تتألف منها الاجسام وغير قابلة للتقسيم. وهذا يعني قبوله بفكرة «الجزء الذي لا يتجزأ» او الجوهر الفرد، متضامناً في ذلك مع العديد من المتكلمين.

والغريب في الأمر أنْ ينسب هذه الفكرة الى أهل التوحيد ويقول بأن جميع أهل التوحيد يتفقون في هذا الرأي عدا ابراهيم بن سيار النظام المعتزلي. ويصف المعارضين لفكرة «الجزء الذي لا يتجزأ» بأهل الالحاد ويقول: «الجواهر عندي هي الأجزاء التي تتألف منها الأجسام وعلى هذا القول أهل التوحيد كافة... ويخالف فيه الملحدون»[1].

ويمكن تفسير قول الشيخ المفيد هذا على وجهين:

الاول، أنْ نقول بأنه يتحدث عن حقيقة تأريخية ويعتقد بأنّ الملحدين قاطبة يعارضون فكرة «الجزء الذي لا يتجزأ».

الثاني، انْ نقول بانه يعتبر كل من يخالف هذه الفكرة ملحداً.

ولا يعد التفسير الاول مقبولاً ولا منطقياً، لأنّ الحقيقة التاريخية تشير الى

(١) الشيخ المفيد، اوائل المقالات، ط تبريز، ص ٧٢ و٧٣.

خلاف ذلك. والدليل هو انّ العديد من كبار رجال الفكر ورغم انهم من اهل التوحيد، إلا انهم لا يتفقون مع فكرة «الجزء الذي لا يتجزأ»، كما انّ هناك من الملحدين من يؤمن بهذه الفكرة.

كما لا يمكن قبول التفسير الثاني، لعدم وجود ملازمة شرعية ومنطقية بين الالحاد ورفض هذه الفكرة. فهناك من لا يؤمن بهذه الفكرة، إلّا انه من الموحدين المتعصبين.

وما ذهب اليه الشيخ المفيد هنا، شبيه بما ذهب اليه الاشاعرة على صعيد بعض المقدمات العقلية وضرورة الايمان بها. وكان الأشاعرة الأوائل قد اتخذوا طريقة للدفاع عن عقائدهم وأفكارهم عُرِفت في تاريخ علم الكلام بطريقة الأشاعرة المتقدمين. ويُعدّ القاضي ابو بكر الباقلاني (ت ٤٠٣ هـ) وإمام الحرمين ابو المعالي الجويني (ت ٤٧٨ هـ) من بين هؤلاء.

وسعى المفكرون المتقدمون من الأشاعرة لإثبات عقائدهم عن طريق العقل. وكان لابد لهم من القبول ببعض المقدمات لتحقيق هدفهم، اعتقاداً منهم بتوقف أدلتهم وأفكارهم عليها. والمقدمات العقلية التي كانت أساساً لبراهينهم هي:

١ ـ اثبات الجوهر الفرد او الجزء الذي لا يتجزأ.

٢ ـ تحقق الخلاء.

٣ ـ العرض لا يقوم بعرض آخر.

٤ ـ العرض لا يبقى على حال واحد في لحظتين.

وأخذ الأشاعرة بهذه المقدمات العقلية واعتبروها قواعد يعتمدون عليها، وجعلوها جزءاً من عقائدهم. اي مثلما يجب الايمان بالعقائد، يجب الايمان بهذه القواعد العقلية ايضاً.

وعلى أساس هذا النمط الفكري قال الاشاعرة المتقدمون بابطال المدلول عند بطلان الدليل. ولا شك في ان شيوع هذا النمط الفكري بين الاشاعرة يعود الى ضيق الافق المنطقي آنذاك وعدم إشغال المنطق لموقع مهم في تفكيرهم. أي انهم

كانوا ينظرون الى المنطق وكأنّه جزء من الفلسفة التي يرفضونها، فانسحب ذلك الرفض على المنطق ايضاً.

وبرز بعد تلك المرحلة مفكرون أشعريون آخرون ميزوا بين المنطق والفلسفة ومن بينهم ابو حامد الغزالي الذي قال بأنّ بطلان الدليل لا يشعر ببطلان المدلول، فقد يمكن إثبات المدلول بدليل آخر(١).

ومن بين الكتب الغفيرة المتنوعة التي صنّفها الغزالي، هناك كتاب يدعى «الاقتصاد في الاعتقاد»، حاول فيه مؤلفه ـ وكما هو واضح من اسمه ـ الابتعاد عن طريق التطرف واتخاذ طريقة الاعتدال في اثبات العقائد. وذهب الى انّ اولئك الذين يقنعون بتقليد الاخبار وأقوال الآخرين على صعيد اصول العقائد، انما يبتعدون عن طريق الاعتدال إبتعاد غلاة المعتزلة والفلاسفة ذوي القلوب المظلمة، وقال: «... بل الواجب المحتوم في قواعد الاعتقاد ملازمة الاقتصاد على الصراط المستقيم، فكلا طرفي قصد الامور ذميم»(٢).

والأمر الذي لابد من الاهتمام به هو انّ الإنسان حينما يوصي بالاقتصاد ويختار طريق الاعتدال، فليس بامكانه أنْ يؤمن على صعيد الاصول العقائدية بقواعد لم يوص الشرع المقدس بوجوب الايمان بها.

ورأينا فيما سبق لجوء الأشاعرة المتقدمين الى عدد من القواعد للبرهنة على أفكارهم وعقائدهم الدينية، والقول بوجوب الايمان بها، في حين انها ليست ذات جذور دينية ولم يلزم الشارع المقدس الناس بها.

والمهتمون بدراسة تاريخ الفكر الغربي، على علم بما طُرِح في الغرب تحت عنوان «شفرة أكام». فقد أقام «وليم اكام» ـ وهو مفكر معروف في القرون الوسطى ـ مبادئ الاستدلال على نوع من الاقتصاد او الاعتدال. ويعتقد انّ الشيء الذي لا يصل قبوله الى حدّ الضرورة، فلابد أن يُزال دون رحمة، ولهذا

(١) مصطفى عبد الرزاق، تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، ط ٢، القاهرة، ص ٢٩٤.

(٢) ابو حامد الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد، طبع تركيا، ص١.

عُرِفت فكرته هذه بـ«شفرة اكام». ولابد من الاشارة الى انّ ما بحثه الغزالي تحت عنوان «الاقتصاد في الاعتقاد»، يختلف عن هذه الفكرة التي عُرِفت بين المفكرين الغربيين في القرن الرابع عشر. وبغضّ النظر عن كل مقارنة بين الغزالي وما نُسب الى وليم اكام، لابدّ من التأكيد على ضرورة عدم إلزام الناس بالايمان بشيء لا يُعدّ الايمان به ضرورياً.

ومن هنا، ندرك عدم تبرير ما ذهب اليه المفكرون الاشاعرة من وجوب الايمان بسلسلة من القواعد مثل الجوهر الفرد، وعدم بقاء الاعراض وغيرها، وعدم انسجامها مع ما عُرِف بـ«الاقتصاد في الاعتقاد». والذي يثير الدهشة انْ يتحدث الشيخ المفيد عن الجوهر الفرد او الجزء الذي لا يتجزأ بالشكل الذي يبدو وكأنه قريب جداً من الآراء الاشعرية، رغم انّ نمطه الفكري يختلف عنهم كثيراً.

وسبق لنا أنْ اشرنا الى تحدث الشيخ المفيد في باب من ابواب «اوائل المقالات» يدعى «اللطيف من الكلام» عن «الجزء الذي لا يتجزأ» او الجوهر الفرد وإسناده هذا الرأي للموحدين، ووصم معارضيه بالالحاد[1].

ويعلم من له اطلاع على تاريخ الفلسفة بانّ القول بالجوهر الفرد والجزء الذي لا يتجزأ، يعد واحداً من الآراء التي قيلت في حقيقة الجسم. وكان فلاسفة اليونان قد طرحوا العديد من الآراء في هذا المجال، وكان «دموكريت» من اوائل من اكدوا على «الجوهر الفرد» او «الجزء الذي لا يتجزأ». وقد هب الكثير من الفلاسفة آنذاك لمعارضة هذا الرأي، واعتبروا الجسم أمراً متصلاً وقابلاً للتقسيم. وحينما انتقلت فكرة الجوهر الفرد الى العالم الإسلامي أثارت الكثير من الجدل والنقاش والاختلاف، وقيلت فيها مختلف الآراء.

وأخذ كثير من المتكلمين المسلمين بهذه الفكرة وأكدوا عليها لبعض الاسباب التي لا مجال لذكرها هنا. في حين عارضها كبار الفلاسفة المسلمين وأثبتوا إمكانية

---

(١) الشيخ المفيد، اوائل المقالات، ص ٧٢ و٧٣.

تقسيم الجسم الى ما لا نهاية. ولا نرمي الى تقييم رأي المتكلمين والفلاسفة هنا، وانما نوكله الى موضع آخر، الاّ انه لابد من التأكيد على انّ القول بهذه الفكرة، لم يكن من العقائد الإسلامية في يوم ما، ولا يوجد هناك دليل معتبر يُلزم بالايمان بها. كما أنّ الشيخ المفيد لم يقدم أي دليل على قوله بالحادية من لا يقول بها.

ونستشف من مجموع كلام هذا المفكر الكبير، عدم معرفته بالفلاسفة وعدم دراسته للآثار الفلسفية. ورغم انه كان يعيش في القرنين الرابع والخامس الهجريين، وعاصر الفيلسوف الكبير ابن سينا، الا اننا لا نشاهد أدنى اشارة لأفكاره الفلسفية في آثاره. تجدر الاشارة الى أنّ الشيخ المفيد ورغم انه كان يقيم في بغداد، إلّا انّ من المستبعد أن تكون آثار ابن سينا الفلسفية قد وصلت اليها في تلك الفترة.

والحقيقة هي انّ الشيخ المفيد لم يكن يحفل حتى بآثار وأفكار الفلاسفة الذين سبقوه، ولا يُلاحظ في مؤلفاته ولو نموذج صغير من افكار الفارابي وسائر الفلاسفة. وحينما نقول هذا الكلام، لا نعني ايضاً انه لا يعير اهمية للعقل والاستدلال او انه جامد على ظواهر النقل.

دراسة آثار الشيخ المفيد تشير الى انه كان من أهل الاستدلال وكان يراعي الدقة المتناهية في فهم المعاني الدينية. ولابد على هذا الصعيد من الاشارة الى موقفه الصلب من استاذه الشيخ الصدوق في قضية النفس الناطقة. وكان الشيخ الصدوق قد قال بأنّ النفوس هي الارواح، وذهب الى بقاء النفس، وغربة النفس الناطقة في هذا العالم وحبسها في البدن. ولم يتفق الشيخ المفيد مع استاذه في هذا الرأي، وردّ عليه بكلام غليظ النبرة: «كلام أبي جعفر في النفس والروح على مذهب الحدس دون التحقيق. ولو اقتصر على الأخبار ولم يتعاط ذكر معانيها كان أسلم له من الدخول في باب يضيق عنه سلوكه»[١].

ولا شك في ان الشيخ المفيد ـ ورغم غلظة نبرته ـ كان يريد انّ على الإنسان

---

(١) الشيخ المفيد، تصحيح الاعتقاد بصواب الانتقاد، منشورات الرضي، ص ٦٣.

انْ لا يسلك وادي المعاني وطريق الاستدلال مادام لا يتمتع بالكفاءة الضرورية في هذا المجال. وكان الشيخ المفيد من اهل التعمق والتحقيق والاستدلال، وكشف عن براعته على هذا الصعيد، ورغم هذا لا يمكن تجاهل هذه الحقيقة وهي: لما كان بعيداً عن مبادئ الفلسفة ومتبنياتها، فقد طغى على كلامه نوع من الضعف والهشاشة في بعض الموارد. ولا شك في انّ المطلع على المبادئ والمعايير الفلسفية، لا يتّهم المعارضين لفكرة «الجزء الذي لا يتجزأ» بالإلحاد، ولا يصر على هذا الاتهام كما انّ العارف بالموازين المنطقية لا يمكنه أنْ يقول ببطلان المدلول اذا بطل الدليل.

ورأينا فيما مضى كيف يصف هذا المفكر الكبير المعارضين لفكرة «الجزء الذي لا يتجزأ» بالملاحدة، في حين يعلم المطلعون على علم الكلام انّ هذه الفكرة قد صدرت بالأساس عن فريق يرى انّ بطلان الدليل مشعر ببطلان المدلول. ولابد أنْ نذكّر ايضاً بأنّ هذا الفريق يرى أنّ حدوث العالم هو الدليل الوحيد لاثبات الخالق وبطلان هذا الدليل بمعنى بطلان المدلول. كما انه يتصور لو انكر شخص ما الجوهر الفرد او الجزء الذي لا يتجزأ، لأساء الى دليل حدوث العالم. وهذا يعني انهم يتّهمون بالالحاد كل من يعارض الفكرة السابقة.

والدافع الذي يكمن خلف صدور مثل هذه الأحكام من قبل العديد من المتكلمين بما فيهم الشيخ المفيد، هو ايمانهم بأنّ العقل ليس سوى أداة ووسيلة يصلون عن طريقها الى الاهداف التي اختاروها من قبل. ولا ريب في دينية الأهداف الكلامية وقدسيتها، ورغم هذا لابد أيضاً من عدم تجاهل حقيقة انّ العقل حينما يهبط الى مستوى «مُستخدَمٍ»، فمن السهل زجّه في خدمة الاهداف غير الدينية ايضاً. ودراسة إجمالية للوقائع التاريخية تشير الى لجوء الكثير من كبار السياسيين الى العقل لدعم اهدافهم السياسية. ويصدق هذا الكلام أيضاً على أهداف اولئك المتحدثين عن الأديان غير الالهية والوضعية. واستُخدمت الفلسفة والعقل في عصرنا في خدمة العلوم، واتخذوا منها اداة لخدمة اهداف العلوم

ومراميها.

ولم يتحدث الشيخ المفيد في أي من آثاره عن العقل كمستخدم او كوسيلة وأداة. الا انه تحدث في «اوائل المقالات» عن حاجة العقل الى النقل وأفرد لذلك باباً مستقلاً. وقال بأنّ العقل يحتاج إلى النقل في علمه ونتائجه. ويرى ان العقل لا يمكن ان ينفك عن النقل، كما انّ النقل هو الذي ينبه العاقل ويرشده الى كيفية الاستدلال. كما يرى ضرورة وجود رسول منذ بدء التكليف في العالم. إلّا انه لا يرى تحقق التكليف بدون وجود رسول الهي. وأشار الى الاختلاف بين النبي والرسول وقال بأنّ كل رسول، نبي، وليس كل نبي رسولاً، لأن بعض الأنبياء ليسوا سوى حَفَظَة لشرائع الرسل، وخلفاء لهم. وأكد على نقطة تتسم بالأهمية وهي عدم إمكان إطلاق عنوان النبي على الائمة المعصومين عليهم السلام من الناحية الشرعية برغم انهم خلفاء الرسول صلى الله عليه وآله وسلم، وإنْ لم يمانع العقل في إطلاقه، حيث تتحقق فيهم كل فضيلة وكمال متحقق في وجود الانبياء. ونريد انْ نقول من كل هذا انّ الشيخ المفيد يعتقد بحاجة العقل الى النقل وعدم تحقق التكليف بدون وجود الرسول: «اتفقت الإمامية على انّ العقل يحتاج في علمه ونتائجه الى السمع وانه غير منفك عن سمع ينبه العاقل على كيفية الاستدلال وانه لابد في اول التكليف وابتدائه في العالم من رسول...»[1].

وكما نرىٰ، اشار الشيخ المفيد في عبارته القصيرة هذه الى بعض المسائل التي تستحق الدراسة والتأمل:

١ ـ حاجة العقل في علمه ونتائجه الى النقل.

٢ ـ عدم انفكاك العقل عن النقل، وتنبيه النقل لعقل العاقل على كيفية الاستدلال.

٣ ـ عدم تحقق التكليف في البداية بدون وجود رسول.

ومن الواضح انّ كلام المفيد هذا موجّه الى المعتزلة الذين يعتقدون باستقلال

---

(١) اوائل المقالات، ص ١١ و١٢.

العقل في أحكامه ولا يحتاج فيها الى النقل. وطالما تحدث المعتزلة عن شريعة العقل وعدم اعتماده على غيره. وأبدى الشيخ المفيد ردود فعل تجاه مثل هذه الآراء، فأكد على حاجة العقل الى النقل. وسواء كان موقفه ازاء المعتزلة متطرفاً او لم يكن، الا انه يثير عدداً من التساؤلات التي تستحق الاجابة عليها. ومن هذه التساؤلات: حينما يحتاج العقل في علمه ونتائجه الى النقل أو السمع، فمن اين يحصل النقل على اعتباره؟

ثم كيف يمكن الوقوف على أهمية النقل، اذا كان هو الذي يزيح حجاب الغفلة عن وجه العقل؟ وكيف يمكن التحدث عن المستقلات العقلية حينما ينتفي التكليف بدون وجود الرسول؟

تحدث الشيخ المفيد عن حاجة العقل الى النقل واكد على هذه القضية، إلّا انه صمت ازاء عكسها، ولم يتحدث عن حاجة النقل الى العقل، في حين انّ العقل اذا كان بحاجة الى النقل، فالنقل بحاجة الى العقل ايضاً بنفس المقدار على الأقل. فكيف يمكن التحدث عن درجة اعتبار النقل دون الإفادة من نور العقل؟ واذا لم يكن العقل مستقلاً، فكيف يمكن التفكير في معنى الاستقلال؟ واذا سقط الاستقلال عن العقل، فأي شيء سيبقى على ما هو عليه؟

والعارفون بالثقافة الإسلامية والفقه الإسلامي، يعلمون جيداً بأنّ الكثير من علماء الشيعة قالوا بالملازمة بين حكم العقل والشرع. ومن الواضح انّ هذه الملازمة لا تصح ولا تحظى بالاعتبار إلّا حين قبول الحسن والقبح العقليين، واحتفاظ المستقلات العقلية بمكانتها. ومن ينكر هذه المستقلات، يُقصي عن قاموسه ايضاً قاعدة الملازمة بين العقل والشرع. وحينما يعتقد الشيخ المفيد بحاجة علم العقل والنتائج المترتبة عليه الى النقل، يرفض في الحقيقة الاستقلال العقلي. والجدير بالذكر انّ الملازمة بين حكم العقل والشرع، تُطرح عادة على صعيد العقل العملي، غير انّ رفض استقلال العقل ـ وبأي معنىً كان ـ لابد وانْ يخلّف نتائج وخيمة وسيئة.

الفكر والنظر، نقطة العزم لفهم الدين
من وجهة نظر السيد المرتضى علم الهدى

الملمون بتاريخ الفكر الإسلامي والثقافة الإسلامية، لابدّ وأنْ تكـون لديهـم معرفة بالسيد المرتضى علم الهدى وآثاره. فكان الشر يف المرتضى علم الهدى علي بن الحسين الموسوي البـغدادي ذا رأي في العـديد مـن العـلوم والمـعارف الإسلامية. وله في علم الكلام كتابان مهمان هما: «الملخص في الكلام» و«الذخيرة في الكلام». ولد ببغداد عام ٣٥٥ هـ وتوفي بها عام ٤٣٦ هـ وصنّف خلال عمره الطويل نسبياً العديد من الآثار العلمية والدينية. تتلمذ على الشيخ المفيد وتأثر بالكثير من آرائه، إلّا انه عارضه في قضية حساسة ومصيرية.

كان الشيخ المفيد وكما ذكرنا في الفصل السابق يعتقد ببداية التكليف، مع نزول الوحي وابلاغه من قبل الرسول. كما قال في كتاب «أوائـل المـقالات» بـاتفاق الإمامية على حاجة العقل الى النقل في علمه ونتائجه وانه غير مـنفك عـنه[1]. وهذا يعني انّ استفادة الشيخ المـفيد من العقل والنظر، ذات جانب دفاعي، وقد حاول من خلال ذلك انْ يشير الى عدم وجود تعارض بين الدين والعـقل مـن وجهة نظر علماء الامامية. في حين انّ السيد المرتضى وعلى العكس من الشـيخ

---

(١) اوائل المقالات، ص ١١.

المفيد تماماً، يؤمن بأنّ معرفة الله، هي تكليف الإنسان الاول، وقد أُنيطت هذه المهمة وقبل أي شيء آخر بالعقل. وكان هناك نقاش ساخن بين المفكرين حول تكليف الإنسان الأول أو الواجب الأول، وما هي جهة وجوبه.

ويرىٰ أغلب المتكلمين أن معرفة الله هي الواجب او التكليف الأول، وليس هناك واجب آخر قبل هذا الواجب. في حين وجه البعض الانـتقاد لهـذا الرأي وقالوا بوجود مرحلة اخرىٰ قبل تحقق معرفة الله، والتي يجب اعتبارها الواجب الاول، وتتمثل في النظر والتأمل والاستدلال.

وانتقد اولئك الذين نعدهم من اهل الفكر هذا الرأي ايضاً، وقالوا انّ هـناك مرحلة اخرى تسبق مرحلة النـظر والاسـتدلال يجب أنْ لا نـتجاهلها، وهـي مرحلة الشك والحيرة. ويرى هؤلاء عدم إمكانية تحقق النظر والاستدلال بدون تحقق الشك والحيرة. اي انّ اليقين والاطمئنان الحاصل من النظر والاسـتدلال، مسبوق بالشك والحيرة. كما يعتقدون انّ اليقين غير المسبوق بالشك، لا يُعدّ يقيناً مصطلحاً ومعروفاً. والجدير بالذكر انّ هؤلاء حينما يتحدثون عن الحيرة والشك، إنما يشيرون الى الشك الذي هو بمثابة مقدمة لحصول اليقين وأحد مراحل الحركة الفكرية التي لا تتحقق إلّا في ظل العلم والجهل معاً.

وحينما دوّن أرسطو النُّظُم المنطقية إعتمد على ثلاثة مطالب أساسية وهي: ١ ـ ما ٢ ـ هل ٣ ـ لم. ويتألف كل مطلب من هذه المطالب الثلاثة من مطلبين، حيث تتكون بالتالي ستة مطالب منطقية. وتتضمن هذه المطالب في مجموعها التساؤل عن الماهية، والوجود، وعلل الامور. ومن الواضح انّ هذه الأسئلة ما لم تُطرح، لن تحصل إجابة صحيحة حول هذه التساؤلات. ومن الواضح انّ السؤال الحقيقي لا يُطرح الا حينما يكون هناك شك وحيرة. ولهذا السبب قـيل انّ المـاهية هـي جواب السؤال عن جوهر الشيء. ولا شك في انّ جواب السؤال الاول، يؤلف مرحلة اخرى من المعرفة، ليس لدينا مجال للخوض فيها.

وعلى ضوء ما أشرنا اليه يمكن ان نقول بأنّ ذلك النوع من الشك او الحـيرة

الذي يمكن أنْ يكون مقدمةً للوصول الى اليقين، يختلف عن ذلك الشك الذي يتحدث عنه أصحاب المذهب النسبي والشكاكون. فالشك من النوع الثاني كان مطروحاً منذ القدم وطالما أوقع في شباكه الكثيرين. كما تحدثت عنه شخصيات مثل سكستوس وامبريكوس وسيسرون وعدد من كبار السوفسطيين.

ونزع نحو هذا اللون الفكري، المفكر مونتيني في القرون المتأخرة، ودافع عنه. وقد قال: «يبدو انني اهرب من نفسي وأتغيّر». وتبلور تعريفه للحياة، بهذا النمط من الاعتقاد وهو: «انّ الحياة ليست شيئاً سوى الحركة المستمرة. ولذا لا يمكن تعريف وجود كل شيء الا بما يناقضه، الى درجة يمكن معها القول بأنّ الوجود قد تبلور من الحركة والفعل. وحينما اكون «أنا» في هذه الساعة مختلفاً عن «انا» في اليوم التالي ونشكل انسانين مختلفين، فكيف يمكن الوصول الى مفاهيم وعقائد دائمية؟»

وقيل انّ العبارة التالية كانت منقوشة على سقف مكتبته: «من اليقين، عدم وجود أي شيء يقيني»، ونترك التعليق على هذه العبارة للقارئ الكريم، وورد نموذج كامل عن النسبية في قصة صينية:

كان «جوانغ تزو» وصديقه «هوئي تزو» يسيران على جسر نهر هايو الجميل حينما قال جوانغ لصديقه: انظر الى هذه الأسماك، ما اجمل تقافزها في الماء، يبدو انها مسرورة!

فرد عليه هوئي: انت لست سمكة، فكيف تعلم بسرورها؟!

فقال له جوانغ: وأنت لست أنا، فكيف تعلم اني لا أعلم بسرورها؟

فأجابه هوئي: نعم أنا لست أنت وليس بامكاني ان اعرف ما في قلبك حقاً، لكن الذي لا شك فيه هو انك لست سمكة، وهذا يعني انك عاجز عن معرفة سرور الأسماك.

فقال جوانغ: دعنا إذاً أنْ نعود لبداية البحث، فأنت سألتني كيف يمكن ان اعلم بسرور الاسماك. ورغم انك كنت تعتقد بمعرفتك بالجواب إلّا انك كررت

السؤال ثانية، غير انني عرفت بسرور الاسماك من سروري لمشاهدتها من علىٰ جسر هايو[١].

وأُشير الى مضمون هذه الحكاية بصور مختلفة اخرىٰ، وعبّر العديد من الأشخاص عن نزعتهم نحو هذا اللون من التفكير. وتمردت أغلب المذاهب الفلسفية المعاصرة وحتى فلسفات نهاية القرن التاسع عشر على مذهب إصالة العقل، ولم تعبّر عن انسجامها معه. وعدّ الفيلسوف والمفكر الألماني «نيتشه» عقل العقلي، مشاكساً وسليطاً، وأدار ظهره له. وقال «هارتمان» انّ العقل امر غير معقول، وأنه يقع دائماً بين أمرين غير معقولين. ويرمي من ذلك انّ العقل يتصل من جهة بالامر الجزئي، ومن جهة بالاصول والمبادئ[٢]. ومثلما لا يُعَدّ الأمر الجزئي معقولاً من حيث هو جزئي، لا يمكن أنْ تُعدّ اصول العقل ومبادئه عقلية ايضاً، لأنّ الاصول والمبادئ الاولية غير متصلة باصول ومبادئ اخرىٰ، لأنها لو كانت تعتمد على غيرها من المبادئ لاستلزم ذلك التسلسل او الدور الباطلين. ولهذا السبب بالذات عدّها هارتمان، غير معقولة.

وانطلاقاً من ذلك يمكن القول بأنّ الشك الذي طرحه المفكرون المسلمون وقالوا بأنه يسبق مرحلة النظر والاستدلال، يختلف ولا شك عن الشك الناجم عن النزعة النسبية والذي يميل اليه المفكرون الغربيون.

والقضية الجديرة بالذكر هي انّ السيد المرتضى ورغم اعتقاده بأنّ النظر والاستدلال هو الواجب الاول ونقطة العزيمة لمعرفة الله، إلّا انه اهتم ايضاً بما عُرف بجهة وجوب النظر وقال بأنّ ما يؤلف جهة وجوب النظر ليس سوى خوف الوقوع في الضرر. أي مثلما يؤدي خوف الوقوع في ضرر امور الدنيا، الى وجوب النظر والتأمل في هذه الامور، كذلك يؤدي خوف الوقوع في أضرار عالم الآخرة هو الآخر الى وجوب النظر والتأمل فيها، سواء كانت تلك الاضرار ـ في

---

(١) بابك احمد، الشك، نشر مركز، ١٩٩٥، ص ١ ـ ٤٥.

(٢) جان لاكوست، الفلسفة في القرن العشرين، ترجمة الدكتور رضا داوري، ١٩٩٦، ص ١٢.

كلتا الحالتين ـ معلومة او مظنونة. وقد يُقال هنا حينما لا تكون جهة وجوب النظر ولزوم الاستدلال سوى الخوف من الوقوع في الضرر، فلابد أن يكون النظر اضطرارياً، ونحن نعلم انّ التكليف لا معنى له في الامور الاضطرارية.

وفطن الشريف المرتضى الى هذا الإشكال، ولهذا كان يعتقد بأنّ خوف الوقوع في اضرار العالم الاخروي لا يوجب الاضطرار ويبقى التكليف على قوته، لأنّ هذه الأضرار غير عاجلة ويمكن أنْ تتحقق في فترة بعيدة وغير معروفة. ويرى انّ الخوف من الوقوع في الضرر لا يوجب الاضطرار إلّا اذا كانت الأضرار عاجلة ومحسوسة.

ومن هنا يمكن القول بأنّ خوف الوقوع في اضرار عالم الآخرة يؤدي الى اعتبار النظر والاستدلال في القضايا ذات الصلة بالمبدأ والمعاد، تكليفاً واجباً على الشخص العاقل. وهنا يمكن أنْ يُقال: حينما يعدّ العلم بوجوب النظر غير ضروري وأمراً اكتسابياً، فلابد من تقدم العلم بوجوب النظر على وجوب النظر، ولن يكون وجوب النظر حينئذ الواجب الأول. والتفت الشريف المرتضى الى هذا الإشكال ايضاً فقال في الاجابة عليه انّ العلم بوجوب النظر وإنْ كان اكتسابياً، غير انه لا يمكن فكّه عن وجوب النظر. وهذا يعني انّ الإنسان حينما يعلم بوجوب النظر، يتحقق وجوب النظر أيضاً، لأنّ عدم تحقق وجوب النظر من خلال العلم بوجوده، يعني عدم وقوع النظر تحت عنوان الواجب.

وبعد أنْ عدّ السيد المرتضىٰ في كتاب «الذخيرة في علم الكلام» وجوب النظر في معرفة الله تعالى، الواجب الاول والتكليف الأول، إستعرض في فصل آخر جهة وجوب النظر في معرفة الله. وقد قلنا بأنه يعتبر خوف الوقوع في الضرر أساساً وجهةً لوجوب النظر. والقضية التي تطرح نفسها هنا هي انّ الخوف لا يحصل للإنسان من لا شيء ولابد من وجود عامل او مسبب له. ويرى السيد المرتضى انه قد يحصل للإنسان إما بفعل إيحاءات يوحي بها اليه الناس الذين يعيش بين صفوفهم، أو لتفكيره في بعض الآيات والإمارات، فتخلق لديه الخوف

من عدم النظر. وهناك عامل آخر يكمن خلف حصول الخوف لدى الإنسان وهو أنْ يوجد الله فيه شيئاً يحثّه على النظر ويحذره من الغفلة. أي انّ الشخص الذي يحيا منفصلاً عن أبناء عصره، يُلقي الله تعالى في سمعه كلاماً خفياً يحضه على التفكير والتأمل. وعبارة السيد المرتضى بهذا الصدد هي: «فانْ لم يحصل الوجهان الأولان وجب على الله تعالى أن يُخطر بباله ما يقتضي وجوب النظر عليه بكلام يفعله داخل سمعه»[1]. وربما يُقال تعليقاً على هذه العبارة: ماذا لو كان أحدهم محروماً من نعمة السمع منذ ولادته؟ وهل هو مكلف بوجوب النظر أيضاً؟

ويجيب السيد المرتضى على ذلك بقوله انّ شخصاً كهذا من الممكن ان ينبري للتفكير من باطنه ويلتفت عن هذا الطريق الى الامارات والخواطر التي تخطر له. هذا فضلاً عن انّ الحرمان من السمع الظاهري لا يعني الحرمان من السمع الباطني ايضاً. ولهذا لا يمكن الادعاء بسقوط وجوب النظر عن الشخص المحروم من نعمة السمع[2].

وعلى ضوء هذا الكلام يتضح لنا اتفاق الشريف المرتضى مع كبار المعتزلة كأبي علي الجبائي وأبي هاشم الجبائي في عدّ وجوب النظر، أول الواجبات والتكاليف. ونحن نعلم انّ مفكري المعتزلة يقدمون الدليل العقلي على الدليل النقلي ويتحدثون عما يسمى بشريعة العقل. كما يعدّون المعرفة، وشكر المنعم، وإدراك الحسن والقبح، من الواجبات العقلية، وهي تؤلف في مجموعها الشريعة العقلية.

المعتزلة تعتقد انّ الشريعة النبوية مرتبطة بتقدير الأحكام، وفيها تتعين أوقات الاحكام والعبادات وما شابهها من الامور التي لا يصل اليها العقل. اي انّ المعتزلة تؤمن بقدرة العقل على الوصول الى كليات أحكام التوحيد، والعدل، ووجوب شكر المنعم، وادراك الحسن والقبح بشكل عام. وهذا يعني انّ الشريعة النبوية

---

(١) السيد المرتضى، الذخيرة في علم الكلام، مؤسسة النشر الإسلامي، تحقيق السيد أحمد الحسيني، ص ١٧٢.

(٢) المصدر السابق، ص ١٧١ و ١٧٢.

تختص بامور يمكن للإنسان بواسطتها أن يُبرز الاحكام العقلية ويحققها في الخارج.

والجدير بالذكر انّ مفكري المعتزلة حينما يقدمون الدليل العقلي على الدليل النقلي، فهذا لا يعني انهم يجدون تعارضاً بين هذين الدليلين، لأنّ هناك اتفاقاً وتطابقاً بينهما، وما جاء في القرآن الكريم، ينطبق مع العقل دائماً. ورغم هذا يجب عدم تجاهل تطرف بعض المعتزلة الذين ينظرون الى العقل كطريق وحيد لفهم الشريعة، والى الشريعة كمؤكد للعقل. ويبرز تطرفهم كما هو واضح على صعيد عدم الايمان في أنْ يكون الشرع بمفرده دليلاً، وانه لا يلعب سوى دور المعزّز للعقل فحسب، وهكذا نرى انّ السيد المرتضى كان بمعزل عن ذلك التطرف، ولا يقف مع المعتزلة المتطرفين بأي حال من الأحوال.

ورغم هذا هناك قضية تُثار هنا، تستحق الوقوف عندها. وهي انه حينما يؤمن بوجوب النظر ويعدّه الواجب الأول، ألا يمكن أن يُعدّ هذا ايماناً منه بنوع من إصالة العقل؟ ولو آمن أحد بإصالة العقل، فهل بمقدوره ان ينتزع نفسه من فريق الفلاسفة والحكماء العقليين وينبري لمناهضتهم؟

ومهما كانت الاجابة، فلا يمكن أنْ نشك في انه لم يكن يأنس الى الفلاسفة ولم يبد ميلاً نحو الآثار والأفكار الفلسفية. وهذا ما تؤكده آثاره بسهولة. ولم يقتصر موقفه من الفلاسفة على عدم الاستئناس بهم فحسب، وإنما انبرى في بعض الأحيان للتعبير عن معارضته الشديدة لهم. والشيء الوحيد الذي يمكن أنْ نقوله هنا هو انّ رأيه في تقدم وجوب النظر وتقدم العقل، غير ذلك الشيء الذي طرحه الفلاسفة تحت عنوان إصالة العقل.

ورغم انه عدّ وجوب النظر، الواجب الأول وقال بتقدّم العقل، الا انه تأمّل في جهة وجوب النظر واعتبر الخوف من الوقوع في الضرر، أُسّاً لوجوب النظر. وهذا يعني انّ ما ذهب اليه من وجوب النظر وتقدم العقل على النظر، يتعلق بالعقل العملي.

وصنّف أبو نصر الفارابي في كتابه الصغير القيّم «إحصاء العلوم» علم الأخلاق، والسياسة، وعلم الفقه، وعلم الكلام، ضمن العلوم العملية، واعتبرها متصلة بالعقل العملي[١]. ويبحث العلم المدني عن انواع الافعال والسلوك الارادي وكذلك عن الملكات والأخلاق والسجايا والعادات التي تنشأ عنها الافعال الارادية. كما يبحث هذا العلم ايضاً الأهداف التي تجري الأفعال من اجل الوصول اليها. كما يتحدث العلم المدني عن السعادة الحقيقية والسعادة الخيالية وطرق نيل السعادة الاولى. وحينما يتحدث الشريف المرتضى عن خوف الوقوع في الضرر ويعتبره وجه الوجوب، يقترح في الحقيقة طريق نيل السعادة والحصول عليها، وهذا أمر متصل ولا شك بالعقل العملي.

وعلى ضوء هذه الملاحظات يمكن ان نقول انّ علم الهدى لم يقترب من الفلاسفة ولم ينزع نحو افكارهم الفلسفية ابداً رغم قوله بوجوب النظر وتقدم العقل على النقل. ومع انه عاصر الشيخ ابن سينا، الاّ انه لم يقف على آثاره وأفكاره الفلسفية، بل انه لم يشر حتى الى آثار الفارابي وأفكاره رغم انه عاش في بغداد قبله. ومع ذلك فقد اشار الى رأي الفلاسفة في بعض القضايا الأساسية المهمة معرباً عن رفضه لها. فتحدث في «الذخيرة في علم الكلام» عن رأي الفلاسفة في حقيقة النفس وقال: «والفلاسفة يسمون الحي الفعال بأنه نفس. والحي على المذهب الصحيح هو هذه الجملة التي تشاهدونها دون ابعاضها وبه تعلقت الأحكام من أمر ونهي ومدح وذم»[٢].

ونرى كيف انه نسب الى الفلاسفة تسميتهم للموجود الحي الفعال بالنفس، دون أن يوضح من هم هؤلاء الفلاسفة وفي أي كتاب ورد هذا الرأي.

والحقيقة هي انّ اغلب الفلاسفة يذهبون الى تجرد النفس، وتحدثوا عن حقيقتها بشكل آخر. ولا يُلاحظ هذا الرأي الذي نسبه الشريف المرتضى الى

---

(١) إحصاء العلوم، ص ١٠٦ و١٠٧.

(٢) الشريف المرتضى، الذخيرة في علم الكلام، ص ١١٤.

الفلاسفة في آثار وكلام أيّ منهم. وقد نسب الرأي القائل بأنّ النفس الناطقة جوهر غير متحيز، الى بعض المتكلمين مثل معمر والنوبختيين، وأبدى رفضه له. فهو يرى انّ النفس موجود حيّ، وأنّ هذا الموجود الحي هو مجموعة الأشياء التي نشاهدها في أنفسنا، اي مجموعة الاعضاء والجوارح، مع تعلّق الامر والنهي والمدح والمذمة بهذا الموجود الحي. واستدل على كلامه هذا من خلال قوله بظهور كافة الأحكام المتعلقة بالنفس، في مجموعة الأعضاء والجوارح، واتصالها بها. فالادراك ـ على سبيل المثال ـ يحصل بواسطة الأعضاء والجوارح، كما انّ الحزن والسرور تابعان للادراك أيضاً. ويرى ايضاً بأنّ ما يُعدّ فاعلاً في مجموعة الاعضاء والجوارح، لا يمكن أنْ يكون شيئاً خارجاً عنها. فلو عُدّ الكلام كفاعل، خارج الاعضاء والجوارح، لاستلزم أنْ يخلق أفعاله ويخترعها بين الاجزاء، لأنّ القدرة في تلك الحالة تكون قائمة بنفسها، وكافة الاعضاء والجوارح تكون محل وقوع فعل النفس.

ويرى الشريف المرتضى بشكل قاطع وضروري بطلان الرأي القائل بأنّ النفس كفاعل تخترع فعلها في الاعضاء والجوارح: «... وهذا يبطل بما نعلمه ضرورةً من انّ أحدنا قد يتعذر عليه حمل بعض الأجسام باحدى يديه او يثقل، فاذا استعان باليدين تأتّى المتعذّر أو خفّ المستثقل لأنه لا وجه لهذا الحكم المعلوم باضطرار مع القول بالاختراع...»[1].

ومن الجدير بالذكر انه يعتبر النفس، مجموعة الأعضاء والجوارح، ولا يعتقد بأداء فعل النفس بصورة الاختراع. ومن الواضح انّ ما تحدث عنه حول حقيقة النفس الناطقة، يبدو بسيطاً وساذجاً من وجهة نظر اولئك الذين ينظرون الى القضايا بمنظار فلسفي عميق. ولكن لو أُخذت المبادئ الفكرية التي هو عليها بنظر الاعتبار، لاتّضح تناسب وانسجام ما ذهب اليه على صعيد حقيقة النفس مع تلك المبادئ.

---

(١) المصدر السابق، ص ١١٥.

وبما انّ وجوب النظر هو الواجب الاول عند الشريف المرتضى، فهذا يعني انّ التكليف هو نقطة البداية، مع عدم تحقق أي تكليف قبل وجوب المعرفة التي هي بمثابة التكليف الاول. ولهذا السبب أفرد عدة فصول من كتبه للتكليف، وتحدث عنه بشكل مفصل. وقد عرّج من خلال تناول التكليف على دراسة ماهية الإنسان، فتحدث عن النفس الناطقة وقال: «لمّا أحوجنا الكلام في التكليف الى بيان ما هو المكلف لتعلقه به وجب بيانه...»[1]. وهذا يعني اننا لو لم نعرف التكليف، لما كنا بحاجة الى معرفة المكلف.

ورأي السيد المرتضى في التكليف شبيه برأي المفكر الفرنسي الشهير «ديكارت» في الفكر. وكلنا يعرف انّ فلسفة ديكارت تبدأ بالقول الشهير: «انا أفكر، اذاً أنا موجود». واذا اردنا ايجاز كلام السيد المرتضى في مجال التكليف لكان بالشكل التالي: « أنا مكلف، إذاً أنا موجود». وعلى أساس هذا النمط من التفكير، عدّ السيد المرتضى حقيقة النفس، بأنها مجموعة الأعضاء والجوارح، على أساس انّ الأحكام المتعلقة بالنفس تظهر في الأعضاء والجوارح.

وعلى ضوء ما ذكرناه يمكن أنْ نفهم لماذا تحدث السيد الشريف المرتضى بهذه البساطة عن حقيقة النفس الناطقة التي تعد من المسائل الفكرية والفلسفية المهمة. ولم يقتصر في الحديث ببساطة عن حقيقة النفس فحسب، وانما لم يتحدث عن حقيقة العقل كما هو متوقع من مفكر عميق النظر أيضاً.

وعرّف السيد المرتضى حقيقة العقل بأنها مجموعة العلوم التي تحصل للمكلَّف. أي انّ العقل من وجهة نظره عبارة عن عدد محدود من العلوم التي يحصل عليها المكلف. وقسّم تلك العلوم التي أسماها العقل، الى ثلاثة أقسام. ولسنا في معرض الحديث عن هذه الاقسام الثلاثة، لكن من الضروري ان ننقل عبارته التي استدل بها على تسمية بعض العلوم بالعقل: «... والعقل هو مجموع علوم تحصل للمكلف... والدليل على انّ ما بيّنا هو العقل دون ما قاله صنوف المبطلين انّ عند

---

(١) المصدر السابق، ص ١١٣.

حصول هذه العلوم وتكاملها يكون الإنسان عاقلاً، ومتى لم يتكامل لم يكن عاقلاً، وانْ وجد على كل شيء سواها فدلّ ذلك على انها هو العقل دون غيرها»[١].

وبعد أن عبّر عن رأيه في معنى العقل، انبرى لتوضيحه، وذكر دليلين على تسميته لمجموعة معينة من العلوم بالعقل: الدليل الأول هو أنّ هذه العلوم تمنع شهوات النفس وتحول دون ميولها، ولهذا شُبِّهت بعقال الناقة وسُمّيت على هذا الأساس بالعقل.

الدليل الثاني هو انّ حصول هذه العلوم وثبوتها يؤديان الى ثبوت كافة العلوم الاخرى ذات الصلة بالنظر والاستدلال، وكأنّ هذه العلوم، عقال للعلوم الاخرىٰ.

وندرك من هذا الكلام انّ غالب رأي السيد المرتضى في حقيقة العقل والنفس، ذو طابع أدبي واستحساني، وقلّما يتصل بحقيقة هذين الأمرين. ونحن نعلم بأنّ حقيقة النفس والعقل قد دار حولها كثير من النقاش وقيل فيها الكثير من الآراء على مرّ التاريخ الفكري، لاسيا من قبل المفكرين والفلاسفة. وليس بامكان أحد أنْ يدعي بوصول الفلاسفة والحكماء الى الحقيقة النهائية على صعيد العقل والنفس، لكن يمكن القول بسهولة بأنّ ما أبداه هؤلاء العظماء في هذا المضمار، شبيه بالبحر الذي لا تلوح سواحله للعين. وحاول السيد المرتضى الاقتراب من هذا البحر بحيث لا تتبلل أذياله بمياهه.

ومثلما ذكرنا من قبل، لم يعبأ هذا المفكر الكبير بالآثار الفلسفية، ولم يُقحم نفسه في معركة مباحثاتهم ومناظراتهم. إلّا انّ هذا لم يثنه عن استخدام بعض الاصطلاحات الفلسفية في بعض الاحيان او إبداء بعض وجهات النظر في أحيان اخرىٰ. وقد اتضح من خلال هذه الحالات، عدم استيعابه للقضايا الفلسفية، وضعف آرائه على هذا الصعيد. فلو أخذنا رأيه في فناء الجوهر كمثال على ذلك

---

(١) المصدر السابق، ص ١٢٢ ـ ١٢٣.

لرأيناه يقول بأنّ الله تعالى يبيد جواهر هذا العالم، مستنداً في ذلك الى بعض الآيات والروايات، ومن خلال الاعتراف بوجود ضدّ للجواهر[1]؛ بينما تؤكد المبادئ والمعايير الفلسفية الثابتة على عدم وجود أضداد للجواهر، وعدم طرح قضية الأضداد إلّا في مجال الأعراض. وهذا يكشف عن البون الشاسع بين القول بوجود أضداد للجواهر وبين الحقيقة المسلم بها.

ولسنا في صدد تناول عدم وجود أضداد لجواهر هذا العالم، لأنّ بحثاً كهذا، لابد وأنْ يكون مطولاً، غير انّ من الضروري الاشارة الى وجود من يقول بالتضاد في الجواهر، بين قدماء الحكماء. الّا انّ الفلاسفة المتأخرين رفضوا بشكل باتّ هذا الرأي، وقصروا التضاد على عالم الأعراض.

وعلى هذا الأساس، وبما أنّ السيد الشريف المرتضى كان غير حافل بالفلاسفة من جهة، وعلى غير معرفة بالمفاهيم والافكار الفلسفية من جهة اخرىٰ، كانت مواقفه وآراؤه في مثل هذه الامور غير محكمة ولا رصينة، ومن الممكن نقد ومناقشة كافة ما أبداه على صعيد القضايا الفلسفية. غير انّ القضية التي تجلب الاهتمام في مواقفه هي انه وبالرغم من عدم إقباله على الفلسفة والفلاسفة، كان يدافع عن المواقف العقلية، ويدرس القضايا بعمق يثير العجب.

وتحدث السيد المرتضى عن ذمّ التقليد، والاهتمام بالفكر والتفكير، بالشكل الذي قلما نجد له نظيراً بين المفكرين. فهو يرى انّ المقلِّد ينظر الى كافة الأقوال والآراء بشكل متساو، والاعتقاد باثبات الصانع ليس أولى عنده من الاعتقاد بنفيه. اي انه ينظر الى هذين الاعتقادين نظرةً واحدة دون انْ يرجّح أحدهما على الآخر. وحينما يقف الإنسان بين طرفين متساويين ودون أن يوجد ما يرجّح أحدهما على الآخر، يفقد القابلية على الانتخاب. لذا حينما يقف المقلد أمام آراء وأقوال مختلفة ومتناقضة، فإما أنْ يأخذ بها جميعاً، وإما أنْ يتوقف أمامها، ولا يعير لها أدنى اهتمام. ولما كان يتعذّر الايمان بالآراء والاقوال المتناقضة، فليس

(١) المصدر السابق، ص ١٤٤.

أمامه سوى طريق التوقف وعدم الاهتمام.

واستدل على إبطال التقليد بطريق آخر ايضاً، وقال بأنّ المقلِّد لا يخرج عن حالتين:

الاولى، عدم علمه بصواب وحقانية الشخص الذي يقلده.

ويُعدّ التقليد قبيحاً في هذه الحالة لاحتمال الوقوع في الخطأ.

الثانية، علمه بصواب مَن يقلده. وهذه الحالة لا تخرج عن افتراضين:

الاول، بديهية وضرورية هذا العلم، وهو افتراض وهمي لعدم وجود علم بديهي وضروري للمقلد.

الثاني، وجود دليل على هذا العلم. ولا يخفى على البصير وجود افتراضين في هذا الافتراض لا ثالث لهما:

أحدهما عدم تحقق الدليل عن طريق التقليد. وهذا هو الجزء الصحيح الوحيد والذي يمكن قبوله.

والآخر تحقق الدليل عن طريق التقليد. وحينما يتحقق دليل جواز التقليد عن طريق التقليد، استلزم ذلك تسلسلاً ينتهي بما لا نهاية له من المقلدين.

وأشار الشريف المرتضى في نهاية بحثه الى قضية تحظى بأهمية كبيرة اكد فيها على انّ التقليد اذا لم يكن باطلاً، كان ظهور المعجزات على أيدي الرسل عبثاً[1]. ومقصوده هو انّ ظهور المعجزات على يد الرسل يعني ضرورة الدليل والبرهان من أجل قبول الأديان السماوية من قبل الناس، وعدم جواز الاكتفاء بالتقليد. والذي يجيز التقليد في الدين، لا يرى ضرورة في ظهور المعجزات.

وهكذا نرى ان الشريف المرتضى يرى في ظهور المعجزات دليلاً على إبطال التقليد، ويرى في الاستدلال والحجة، طريقاً صحيحاً وأمراً يقره الدين. وهناك من يرى في ظهور المعجزات النبوية، دليلاً على إغلاق ميدان الفكر والاستدلال، في حين ينظر اليها الشريف المرتضى على العكس من ذلك تماماً ويعتبرها نوعاً من

---

(١) المصدر السابق، ص ١٦٥.

الاستدلال، الذي يقود الى بطلان التقليد.

وله رأي يستقطب الاهتمام ايضاً في أهمية العقل وصلته بالدين فيقول: «وغير ممتنع أنْ يبعث الله تعالى الرسول لتأكيد ما في العقول...»[١].

(١) المصدر السابق، ص ٣٢٣.

السمعيات ألطاف الهية في العقليات

عند دراسة تاريخ الثقافة الإسلامية الغنية، نواجه فئتين من الباحثين والمفكرين دائماً: فئة تسمى بالعقلية، واخرى تسمى بالنقلية. وبصرف النظر عن مدى انطباق هذا التقسيم على المفكرين الإسلاميين، لابد من الانتباه الى نقطة أساسية وهي وقوع عدد من هؤلاء المفكرين الإسلاميين ضمن الفئة النقلية، رغم انهم من أهل التفكير والتأمل وتوصلوا الى العديد من الحقائق الكبرى عن طريق العقل، وكذلك وقوع عدد آخر منهم ضمن الفئة العقلية، رغم شدة تمسكهم بالنص وأخذهم بكلام أهل النقل. ويمكن أنْ نفهم من هذا كله انّ النص الإسلامي لا يمكن ان يتعارض مع العقل ولا يحول دون التأمل والتدبر.

وربما ليس من المبالغة لو قيل بأنّ بعض العرفاء الكبار حينما يتحدثون عن المشاهدات والفتوحات القلبية، انما يشيرون في الحقيقة الى ما يسمى بالانفتاح العقلي.

وليس بعيداً عن الحقيقة لو قيل بأنّ النصوص الإسلامية المعتبرة، ملهمة للفكر وقاعدة لإنطلاق العقل. ويحظى مثل هذا القول بالاعتبار الى درجة يمكن معها انْ يُقال لولا إلهامات هذه النصوص وايحاءاتها، لما برزت بعض العلوم في العالم الإسلامي ولما تطور وتكامل البعض الآخر أبداً. والدليل على ذلك هو انّ

العقل بحاجة الى محرك من أجل تحرره وتطوره. وهذا لا يعني انّ الإنسان لولا النصوص لانصرف عن التفكير والنظر ولما استخدم عقله، بل نريد بذلك حاجة العقل الى المحرك او العامل الملهم من أجل الانفتاح.

وربما هناك من يقول انّ الاهتمام بالنصوص الدينية ليس لا يؤدي الى انفتاح العقل فحسب، بل هو قيد يطوقه ويؤسره أيضاً.

وللاجابة على ذلك نقول: رغم انّ الاهتمام بالنصوص الدينية يُعدّ نوعاً من القيد للعقل، ولكن أي عقل ليس لديه قيد وحدّ؟ فكل عقل له قيود وحدود، وكل فكر له مفروضات ومصادرات. والفكر لا يثمر في الخلاء والفضاء الفارغ. والافتراض الذي يفترض العقل بدون قيد وحد، ينسجم حتى مع عدم وجود العقل. فحينما لا يوجد للعقل قيد وحد، يتساوى حينئذ المعقول واللا معقول، ولا يبقى تفاوت بين الصحيح والخطأ أو بين الحق والباطل. فالتمايزات والتباينات انما تتم على اساس القيود والحدود، وحينما تلغى مثل هذه القيود والحدود، لا يبقى للتمايز والتفاوت أي وجود أو معنى. ومن هنا لو ميّز العقل بين الصحيح واللا صحيح وبين الحق والباطل، فلابد أنْ يكون مدركاً لقيوده وحدوده، وأنْ لا يجتاز الحدود التي يقف فيها.

وعلى ضوء ذلك يمكن القول: للعقل قيود وحدود خاصة به في كل مكان وكل شكل يعمل فيه، وينفتح على أساسها. والجدير بالذكر أيضاً انّ عمل العقل في النهاية ليس سوى التحرر من القيود. فالعقل وانطلاقاً من فطرته وطبيعته لا يخضع للقيود التي تُفرض عليه، ولا يتوقف عن الجد والاجتهاد أبداً. وفي هذا السعي الدائم تثار التساؤلات حول الحدود والقيود كافة، ويمتنع العقل من التحول الى مؤسسة أو الاصطباغ بلون ثابت لمؤسسة ما. ورغم هذا يبدو من الضروري الاهتمام بالاصول والمبادئ، وحينما يمتنع العقل عن مراجعة النصوص، فلن يحصل على هويته. وهذا ما يجعل الاهتمام بالماضي امراً ضرورياً ولازماً، ذلك لأنّ عدم تحقق الماضي يعني عدم تحقق الحاضر.

وهناك حديث طويل حول طبيعة الاهتمام بالماضي، ولاشك في امتناع العودة الى الماضي لمن يعيش في الزمن الحاضر. كما تمتنع أيضاً إعادة الماضي الى الزمن الحالي. والشيء الوحيد الذي يمكن أنْ يُقال هنا هو استخدام كلمة «استعادة» بدلاً من مفردة «إعادة»، فنبادر الى اجراء حوار مع الزمن الماضي دون أنْ نتوقع تحول الحال الى الماضي او الماضي الى الحال.

فبامكان المرء أنْ يحاور الماضي من الحال، حيث تُتاح استعادة الماضي في هذا الحوار والمحادثة. وينشط العقل في عملية استعادة الماضي والحوار معه، فتبرز الحقائق الكثيرة بفعل هذا النشاط، ويتجلى معنى الاهتمام بالنص والحوار مع النص ايضاً. والاهتمام بالنص، ليس سوى الاتصال والحوار بين العقل والنقل.

والنتيجة التي تتمخض عن الحوار بين العقل والنقل هي فتح العقل أحضانه لكل ما يبدو غير معقول، فيكشف معقوله من خلال هذا العمل. ولا يتم خلال هذا الحوار بين العقل والنقل، اكتشاف معقولية المنقول فحسب، وانما يكتشف العقل نفسه من جديد ايضاً[1]. ومن هنا يمكن القول انّ العقل اذا كان يتمتع بحدود خاصة به، فالنقل ذو حدود وقيود خاصة ايضاً. اي مثلما لا يوجد نقل خالص، لا يوجد عقل خالص بين يدي الافراد ايضاً.

ويدرك المهتمون بالقضايا العقلية وجود حدود للعقل ليس بالامكان تجاوزها. وهناك نقاش محتدم حول ماهية حدود العقل ومداها.

ولا نتطرق الى الاختلاف الناشب بين الحكماء والفلاسفة على هذا الصعيد، ونكتفي بالاشارة الى انّ العقل هو الذي يقوم باكتشاف ما يسمى بحدود العقل. أي ان العقل هو الذي يعترف بعجزه في بعض الامور ويقبل بحدوده. وإذا ما تمّ الاعتراف بحدود العقل، فكيف يمكن رفض حدود النقل وقيوده؟ ولا شك انّ النقل يقع مقابل العقل وينبع من مصدر آخر، الاّ انه لا يمكن فهمه وإدراكه إلّا في ظل العقل. بعبارة اخرىٰ: ليس هناك نقل لم يتدخل العقل في فهمه، ولا يبرز

(١) على حرب التأويل والحقيقة، ط بيروت، ص ١٣٦.

النقل إلّا عن طريق العقل.

وعلى هذا الاساس لا يستغني عن العقل حتى اولئك الذين يطأطئون رؤوسهم للنقل. وليس بامكانهم التخلي عن العقل أبداً. وقد يُقال أنّ الأوامر الالهية تحتل مرتبة ما فوق العقل، ولهذا تظل خالصة ولا تختلط بالعقل.

ولابد من الرد على هذا الكلام بالقول انّ الاوامر الإلهية ورغم انها في مرحلة ما فوق العقل، إلّا انها تظهر دائماً على شكل كلام ونصوص دينية. ولما كانت النصوص مؤلفة من كلمات وحروف، ولا يُتاح فهمها الا عن طريق العقل، فلابد إذاً من أن تكون النقليات والامور التي تُقبَل عن طريق السمع، مرفقة بنوع من الفهم والاستدلال. وهذا يعني بأنّ التسليم للأمر المنقول، لا يعني بأيّ حال من الأحوال استغناء الإنسان عن فهم معقوله. ولذا لا يمكن لأي أحد أنْ يرى نفسه مستغنياً عن النظر في النصوص الدينية. ومن هذا ندرك أنّ التباين بين الأشخاص، ليس في أنّ بعضهم ينظر الى النصوص الدينية ويدرسها والبعض الآخر يمتنع عن أي نظر فيها، وانما يتمثل ذلك التفاوت في نوع النظر واسلوب فهم النصوص.

ولا شك في عدم تماثل فهم الأشخاص مع تدخل كثير من العوامل المجهولة في ادراكهم وفهمهم للنصوص. وحينما ينظر الحكماء والفلاسفة الى النصوص الدينية، فمن الممكن أنْ يجدوا فيها من الحقائق التي لا يقبلها الجمهور ابداً. ويصدق هذا القول أيضاً على طبيعة فهم العرفاء والمتكلمين واسلوب رؤيتهم. واذا ما سعى الحكماء والفلاسفة للتوصل الى الحقائق عن طريق البرهان والاستدلال، يكتفي اغلب المتكلمين بالجدل وينظرون اليه كسلاح قوي ومؤثر. هذا في حين يقنع عامة الناس بالخطابة ويتأثرون عن طريق العواطف. وللعرفاء طريقتهم الخاصة أيضاً، ويتحدثون عن نوع من الشهود والمكاشفة.

وعلى ضوء ما أشرنا اليه، يمكن القول بأنّ الاختلاف الملاحظ بين الفرق الدينية يعود الى الاختلاف في فهمهم ونظرهم الى النصوص الدينية قبل ان يعود

الى الاختلاف بين العقل والنقل، وهذا ما يكشف عنه تفسيرهم للنصوص الدينية. وهنا لابد من الاعتراف بخطأ اولئك الذين يضخّمون الاختلاف بين العقل والنقل ويؤكدون عليه، في حين يغفلون عن الاختلاف بين انواع الفهم والنظر. وهناك من سار في طريق التطرف فقال بعدم الحاجة الى النقل بوجود العقل، تصوراً منهم انّ إتباع العقل يغني عن إرشاد النقل. ومن هؤلاء، ابو بكر محمد بن زكريا الرازي. ولن نتحدث عن أفكار الرازي وآرائه لخروج مثل هذا الحديث عن دائرة هذا البحث.

وأشار ابو حاتم الرازي ـ معاصر ابن زكريا الرازي ومواطنه ـ في كتاب «اعلام النبوة» الى بعض افكار ابن زكريا وعقائده. ويُستشف مما ورد في هذا الكتاب ذهاب ابن زكريا الى الاستغناء عن هداية النقل عند اتباع العقل.

وفي مقابل هذا اللون من التفكير، هناك من يعتقد بأنّ السمعيات ألطاف الهية في العقليات. وهذه العبارة التي ألّفت عنوان هذا الفصل، هي جزء من كلام للفيلسوف المعروف محمد باقر الداماد (ميرداماد). وقد نسب هذه القاعدة لجده قمقام الفقهاء. فقد قال في الجذوة الثامنة من كتاب «الجذوات»:

أورد جدي قمقام الفقهاء أعلى الله مقامه في شرح قواعد الاحكام، وأوردتُ أنا في عيون المسائل الفقهية، انّ السمعيات، ألطاف الهية في العقليات. بما انّ الواجبات السمعية تقرّب النفس الى الواجبات العقلية، وامتثال الواجب السمعي باعث ومعين على امتثال الواجب العقلي، فالمندوبات السمعية ايضاً تقرب الى المندوبات العقلية، والالتزام بالمندوب السمعي مؤكِّد على الامتثال للواجب العقلي[1].

وكما هو واضح فقد نقل الداماد هذه القاعدة عن كتاب جده المسمىٰ «شرح قواعد الاحكام»، وفسّرها وفقاً لذوقه. ومن الواضح ايضاً انّ هذه القاعدة، مستعرضة ايضاً في آثار المتكلمين من المعتزلة، وتحدث عنها المتكلم الشيعي

(١) محمد باقر الداماد (ميرداماد)، الجذوات، نشر بهنام، ص ٦٥.

السيد المرتضى علم الهدى بشيء من التفصيل.

ويبدو انّ الداماد لم يكن ذا اطلاع على آراء السيد علم الهدى في هذه القاعدة، لأنه لم يشر الى ذلك بشيء، وانما انفرد بتفسيرها على أساس مشربه الفلسفي. وقد اخذ الداماد بقاعدة اللطف، وعدّ السمعيات الطافاً الهية في الواجبات العقلية، إلّا انه تأثّر بالفلاسفة في تفسيره لهذه القاعدة فاختلف بذلك عن النمط الفكري الذي عليه المتكلمون. وأشار الى التأثير والتأثر المتبادل او المتوالي بين النفس والبدن، وقال مثلما انّ النفس الناطقة ـ وبعد الاستشراق من الانوار الالهية وعالم المعقول ـ تؤثر في البدن وأجزائه، وتوجّه الجسم الانساني الى جانب العالم القدسي؛ كذلك الطاعات الجسمانية والعبادات البدنية، تؤثر على صفاء النفس وشفافيتها، وتُعِدّها لاستنارات واستشراقات جديدة. بعبارة اخرى يمكن القول: مثلما انّ الاستشراق من العالم المعقول مؤثر في الطاعات والعبادات الجسمية، كذلك العبادات والمناسك الجسمية مؤثرة في شفافية النفس ووضوحها، وتعمل على إعدادها لاستشراقات جديدة.

والنتيجة التي يمكن أنْ نخرج بها من هذا الكلام هي انّ الاشراقات والإفاضات الروحية، تعمل على ايجاد النشاط للقيام بالطاعة والعبادة الجسميتين، مما يؤدي الى ظهور إفاضات وإشراقات جديدة.

ومن هنا يمكن انْ ندرك بأنّ الهدف من الطاعات والعبادات المقررة في الشرائع السماوية، هو تطهير النفس الناطقة وإضاءتها، مما يعمل بالتالي على ازدياد استعدادها لادراك العلوم الحقيقية والمعارف الالهية. وقد تأثر الداماد في ما أعرب عنه هنا بشدة بما أشار اليه الفلاسفة في مضمار الارتباط بين النفوس الفلكية والأدوار والحركات الفلكية. فالحكماء يعتقدون انّ حركات الافلاك إنما تجري لتحصيل التشبّه بالعقول، ايماناً منهم بوجود غاية لكل طبع من الطبائع. والغاية اشرف من ذي الغاية وأفضل دائماً. وعلى هذا الأساس لا يمكن لنفس حركة الفلك والآثار الناجمة عنها انْ تكون غاية حركة الفلك، لأنّ الغاية يجب أن تكون

أفضل من ذي الغاية كما أشرنا. ولهذا يؤلّف التشبه بالعقول غاية الحركات الفلكية لكونه أفضل وأشرف.

ومن الجدير بالذكر أنّ هناك اختلافاً في وجهات النظر بين الاشراقيين والمشائين حول هذه القضية، وتحدث كل منهم عنها وفقاً لاسلوبه ومسلكه الخاص. فالمشاؤون يرون انّ الحركات الفلكية إنما تجري لاخراج كافة الأوضاع والأحوال الممكنة، من القوة الى الفعل. فيحصل التشبه بالعقول خلال عملية الخروج من القوة الى الفعل. في حين يعتبر حكماء الاشراق إفاضة العقول وإشراقها، أساساً لحركة الفلك، ويعتقدون بنيل الجرم الفلكي لنوع من التشبّه بالعقول في كل حركة من حركاته نظراً للشوق الذي لديه للعقول. كما انه ينال في كل مرحلة، شوقاً جديداً وحركة جديدة.

ووجّه الفيلسوف الالهي الكبير صدر المتألهين (ملا صدرا) انتقاداً شديداً لآراء الحكماء المشائين في هذا المجال، وتحدث بشكل مفصل على أساس مبدأ الحركة في الجوهر[1]. ولا مجال لدينا لدراسة نقد صدر المتألهين لرأي هؤلاء الحكماء، لكن الذي لابد من الاشارة اليه هو انه كان ينزع نحو حكماء الاشراق، وتحدث طبقاً لرأيهم على صعيد حركات الأفلاك وشوق التشبه بالعقول، وعدّ الحركات الدورية المستمرة الاتصال في العالم، عبادات الفلك واهتزازاته الوجدية، لاعتقاده بأنّ النفس الفلكية تبتهج بفعل الاشراقات القدسية التي تصل اليها من عالم الانوار، فيظهر الميل الاستداري الذي تتحقق فيه حركات الفلك الدورية. وتتم هذه الحركات الدورية على أساس مناسبات الاشراقات النورية، فتستعد النفس الفلكية في كل حركة من هذه الحركات لإشراق جديد، أي انّ هناك حركة تحصل مع كل إفاضة وإشراق، وتستعد النفس الفلكية لاشراق جديد مع كل

---

(١) لمزيد من الاطلاع على آراء ملا صدرا في هذا المجال، راجع تعليقته على شرح حكمة الاشراق للسهروردي، ط حجرية، ص ٤٠١.

حركة، ويستمر هذا الاستشراق والحركة[١].

وتمسك السيد الداماد للبرهنة على ما ذهب اليه بكلمة معروفة لأبي نصر الفارابي واتخذها دليلاً على رأيه، وهذه الكلمة هي: «صلّت السماء بدورانها والأرض برجحانها والماء بسيلانه والمطر بهطلانه...»[٢]. ولو علمنا بأنّ بعض الآثار الفلسفية الكلامية لأبي يوسف يعقوب بن إسحاق الكندي قد وردت تحت عنوان «رسالة في الفلسفة الاولى والإبانة عن سجود الجرم الأقصى وطاعته لله عزّ وجلّ» لتبين لنا طرح قضية عبادة وطاعة الأجرام الفلكية منذ القدم، وتأكيد بعض المفكرين المسلمين عليها.

وما أبداه حكماء الاشراق في مضمار طاعة الأجرام الفلكية وعبادتها، اكثر كمالاً ونظاماً بكثير مما ورد في آثار قدماء المفكرين. وتحدث الداماد عن استشراق النفس الانسانية الناطقة وعلاقتها بالعبادات الجسمية والمناسك البدنية، على أساس ما أبداه الحكماء الاشراقيون في هذا المجال. وكان يعتقد ـ وكما قلنا ـ بأنّ استشراق النفس الناطقة من عالم الانوار والعقول، يؤدي الى انجذاب البدن الى جانب الحق، وبالتالي الى حدوث سلسلة من الحركات العبادية. كما انّ الحركات العبادية والمناسك الجسمية تعمل بدورها على صفاء النفس ونقائها وتهيئها لاستشراق جديد. ومن هنا يؤدي الاستشراق الروحاني الى المناسك البدنية، وتؤدي هذه المناسك الى نوع من الاستشراق الروحاني، وتستمر هذه العلاقة بشكل مطرد.

وعلى ضوء ذلك، يمكن القول بأنّ السمعيات، الطاف الهية في الواجبات العقلية، لأنّ الواجبات السمعية ونظراً لكونها تؤدي الى العبادات والمناسك الجسمانية، تكون ذات تأثير في نقاء النفس الناطقة وشفافيتها وتقربها من المقام القدسي. اي انّ امتثال الواجب السمعي، مؤثر في امتثال الواجب العقلي، كما انه

---

(١) الداماد، الجذوات، ص ٦٦.

(٢) وردت هذه العبارة في «فصوص الحكم». ويُشك في انتساب هذا الكتاب للفارابي.

يهيئ النفس الناطقة لقبول المعارف الحقيقية والعلوم النفس الامرية. ويؤيد هذا الكلام، ما ورد في حديث «قرب النوافل» القائل: «لا يزال العبد يتقرب الي بالنوافل حتى احبه، فاذا أحببته كنت سمعه وبصره ورجله ولسانه، فبي يسمع وبي يبصر وبي يبطش وبي ينطق»، لأنّ العمل بالنوافل يُعدّ نوعاً من المناسك الجسمية المؤثرة في نقاء النفس، والتي تعدّها لمعرفة الحق. وهذا يعني انّ المعرفة ـ ولا شيء غيرها ـ هي التي تؤدي الى القرب من الحق تعالىٰ.

وتعرفنا فيما مضى على رأي السيد الداماد بشأن قاعدة اللطف ورأينا كيف يعتبر السمعيات الطافاً الهية في العقليات، وكيف فسّر هذه القاعدة على أساس مشربه الفلسفي وذوقه الحكمي. غير انّ السيد المرتضى علم الهدى، فسّرها بشكل آخر، منسجماً في ذلك مع بعض رجال المعتزلة. وكان علم الهدى يتحدث باسلوب المتكلمين ويفكر بتفكير الفلاسفة.

وللسيد الشريف المرتضى فصل في كتاب «الذخيرة» انبرى فيه لدراسة حسن بعثة الانبياء وقال: «وغير ممتنع أن يبعث الله تعالى الرسول لتأكيد ما في العقول وإنْ لم يكن معه شرع، والى ذلك ذهب ابو علي [الجبائي]»[1]. وتعني هذه العبارة انّ بعثة الانبياء انما كانت للتأكيد على أحكام العقل، مما يجعل السمعيات ألطافاً الهية في العقليات. فالسيد المرتضى إذاً لا يرى من المحال أنْ يعلم الله بأنّ أفعال المكلفين هي بالشكل الذي لو فعلوها، لفعلوا الواجبات العقلية واجتنبوا القبائح العقلية. ولا شك في وجود أعمال اخرى بين أفعال المكلفين، إذا لم يعملوا بها يكونون قد ارتكبوا فعلاً قبيحاً وأخلّوا في الأمر الواجب. ولو سلّمنا بعلم الله بهذه الامور، فلابد من التسليم ايضاً بهذه الحقيقة وهي انّ الله سيبلّغها للأشخاص المكلفين، حيث يقتضي اللطف الالهي إبلاغ مثل هذه الامور. أي لما كانت بعثة الانبياء تأكيداً على الأحكام العقلية، فهي أمر حسن وجميل، وكل ما كان حسناً،

(١) الداماد، الجذوات، ص ٦٦.

كان واجباً[١]. والجدير بالذكر انّ هناك تفاوتاً بين اللطف والعدل، ولا يمكن دراستهما تحت عنوان واحد.

فاللطف الالهي عامل يحض المرء على اختيار الطاعة، او يسهّل عليه اختيار الطاعة على أدنى تقدير. وهذه القضية على صلة ايضاً باختيار الأصلح، ويمكن أن تُطرح في اعقابها.

هناك من يعتقد انّ الله تعالى يأمر العبد إنطلاقاً من عدله، في حين يتعامل معه بشيء أفضل من العدل وهو عنايته ولطفه. وهناك حديث عن الرسول ﷺ يفيد بأنّ العبد لا يدخل الجنة بالعمل الحسن فحسب، وانما باللطف الالهي ايضاً. ويتفق الشيخ المفيد مع هذا الرأي، وينتقل بمفهوم اللطف خطوة نحو الامام فيرى انه أساس لكافة حقوق الانسان، وأنّ الله يبادر الى إغداق لطفه على عباده، بينما ليس بمقدور أحد منهم أنْ يشكره بما يليق به. وهذا يعني من وجهة نظره انّ حقوق الإنسان ليست سوى هبات الهية، واللطف أساس العدل بين الله والإنسان[٢].

واستعرض القاضي عبد الجبار في كتاب «شرح الاصول الخمسة» معنى اللطف فعرّفه قائلاً: «إعلم ان اللطف هو كل ما يختار عنده المرء الواجب وينتخب القبيح، او ما يكون عنده أقرب إما إلى إختيار او إلى ترك القبيح»[٣].

وما أشار اليه القاضي عبد الجبار في معنى اللطف، غير ما أشار اليه الشيخ المفيد، في حين يقترب كلام السيد المرتضى من تعريف القاضي عبد الجبار بهذا الشأن، لأنه يؤمن بأنّ السمعيات الطاف الهية في الواجبات، ويعتقد بتأكيد الانبياء على الأحكام العقلية.

وتحدث القاضي عبد الجبار في مطلع كتاب «فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة»

---

(١) الذخيرة، ص ٣٢٣.

(٢) مارتين مكدرموت، افكار الشيخ المفيد الكلامية، ترجمة أحمد آرام، طهران ١٩٨٤، ص ٤٦٦.

(٣) شرح الاصول الخمسة، مكتبة وهبة، ص ٥١٩.

حول اللطف بما ينسجم مع ما ورد في كتاب «شرح الاصول الخمسة»، ويقول بأنّ الله تعالى دعا الناس الى سلوك الصراط المستقيم، وهو شيء ما لا يمكن مشاهدته بالعين الظاهرة. ولهذا لا تتحقق معرفة صراط الله المستقيم إلّا بالأدلة، التي يقف العقل في مقدمتها. فيرى انّ العقل يُثبت الكتاب والسنة، وحجّة الإجماع.

أضف الى ذلك انّ الخطاب الالهي موجّه الى اهل العقل دون سواهم، وهو أمر يفتخر به العقل دون سواه، وامتياز يمتاز به هذا الجوهر النوراني دون غيره من الموجودات. ويشير القاضي عبد الجبار الى نقطة مهمة جداً وهي انّ الكتاب الالهي ورغم عدِّهِ أصلاً وأساساً بين الأدلة الأربعة، إلّا انه انما جاء لتنبيه العقل. ونفهم من هذا انّ ما ذهب اليه القاضي عبد الجبار هو عين القاعدة الشيعية التي تقول: السمعيات، ألطاف الهية في العقليات.

كان السيد الداماد ـ فيلسوف العصر الصفوي ـ من بين اولئك الذين يرون انّ السمعيات الطاف الهية في الواجبات العقلية، وقد فسّر هذه المقالة تفسيراً فلسفياً كما قلنا. وكان السيد المرتضى علم الهدى قد تحدث عن هذه القاعدة ايضاً قبل قرون من ذلك، إلّا انه فسّرها تفسيراً كلامياً بحتاً.

وتحدث في اللطف الالهي كثير من علماء الأديان، إلّا انهم اختلفوا في نمط التعبير واسلوب الكلام. وهناك مقالة شهيرة تدور على السنة المفكرين الدينيين تشبه الى ما أشر نا اليه حتى الآن، تقول: «الإنسان يفكر، والله يهدي». وهذه المقالة تعني أنّ على الإنسان التفكير في قضايا المبدأ والمعاد وكل ما يتصل بمصيره ويستمد العون من العقل، وحينما يتم هذا الأمر بصدق وإخلاص تتحقق الهداية الالهية، والتي من أوجهها: إرسال الرسل وإنزال الكتب. ولا شك في انّ إرسال الرسل لا يعني بأيّ حال من الأحوال تعطيل الفكر وإغلاق باب العقل. وهناك من يعتقد بعدم ضرورة التفكير والاستدلال بعد نزول الكلام الالهي ووصوله الى الناس. في حين ترى شخصيات مثل السيدين المرتضى والداماد بطلان هذا الرأي

إعتقاداً منهم انّ الأحكام الشرعية، ألطاف في الواجبات العقلية.

ومن الضروري الاشارة الى تحدث بعض المفكرين الغربيين عن اللطف الالهي. فأشار الفيلسوف الفرنسي ديكارت عن قاعدة اللطف ضمن تأملاته في الفلسفة الاولى. والحقيقة انّ اللطف الذي تحدث عنه، يختلف عن ذلك الذي تحدث عنه السيدان الشريف المرتضى والداماد.

والنقطة الجديرة بالذكر هنا هي انّ النظر الى الاحكام الشرعية كلطف في الواجبات العقلية، يعني انّ العقل يشغل الدرجة الاولىٰ، وهذا ما دفع بالكثيرين الى رفض هذا الرأي إنطلاقاً من رفضهم لتقدم العقل على الدين.

وهناك من يرى عدم إمكانية ترجيح العقلية على اللاعقلية إلّا عن طريق الايمان غير العقلي بالعقل، لأنّ من يرجح العقلية على غير العقلية، لابد وأن يكون قد اخذ بالرؤية العقلية سلفاً. بعبارة اخرىٰ: انّ ترجيح العقلية على اللاعقلية، إنما يعني في الحقيقة قبول المنحى العقلي، والذي يعني بدوره الايمان بالعقل لا بشي آخر. ويرى مثل هؤلاء عدم تحقق تقديم العقل على غير العقل إلّا عن طريق الايمان بالعقل. في حين انّ الايمان بالعقل لا يمكن ان يتم عن طريق العقل نفسه، وهذا يعني انّ القول بتقدم العقل على غير العقل، لا يتحقق إلّا على أساس قرار، لا يمكن إثباته هو الآخر عن طريق البرهان العقلي. وساد مثل هذا الرأي بعد الفيلسوف الألماني «كانت». ويمكن القول انّ اغلب الفلسفات الغربية المعاصرة ـ بما فيها فلسفة نهاية القرن التاسع عشر ـ تقول بالتمرد على مذهب إصالة العقل. فوصف «نيتشه» عقل العقلي بالمشاكس والسليط، ووصفه جيمس بالمتحجر والمنسجم مع عالم المادة. وهبط العقل في الفلسفة الوجودية والظاهرانية عن المستوى الذي كان عليه في العقلية الجديدة والفلسفات العقلية القديمة، واصبح محدوداً وضيقاً، حتى انّ هارتمان قال بأنّ العقل أمر غير معقول، وأنّه معلّق بين أمرين غير معقولين: الأمر الجزئي من جهة، والاصول والمبادئ من جهة اخرىٰ. وفي مقابل البراغماتية (فلسفة الصلاح العملي)، والحيوية (فلسفة

الحياة)، والتجريبية (مذهب إصالة التجربة)، والفلسفة الوجودية، والتفكير الوجودي لمارتين هايدغر، وفلسفة ويتغنشتاين المتأخرة، لجأت العقلية لاسيما العقلية النقدية الى خندق العلم، وانبرت أحياناً لتبرير العقل الجزئي باسم فلسفة العلم[1]. وحينما يهبط العقل الى هذه الدرجة من الانحطاط بحيث لا عمل له سوى تفسير الامور الجزئية، فبامكان الآخرين أنْ يصدروا أحكامهم فيه ويقولوا بأنّ القول بتقدم العقل على غير العقل لا يتم إلّا على اساس إرادة او قرار ما؛ إلّا انّ تلك الفئة الاخرى التي ترى في العقل حجة ذاتية وفي السمعيات الطافاً في الواجبات العقلية، لا تعتبر القول بتقدم العقل ناجماً عن قرار وإرادة. ويمكن القول بعبارة اخرى انّ العقل حينما يُعدّ حجة ذاتية، فمن الممكن انْ يُفسر تقدم العقل على غير العقل تفسيراً عقلانياً بالعقل نفسه. فالحكماء الالهيون ينظرون الى العقل كمدرك للمعقولات، إلّا أنّ الأشياء لا تُعدّ في الفلسفة الجديدة معقولات ولابد للعقل أنْ يدرك الامور غير المعقولة. وهنا لابد من قبول كلام المفكر الالماني يورغن هابرماس حول كارل بوبر، حيث يقول:

لما لم يكن بامكان كارل بوبر أنْ يتصور الرؤية العقلانية إلّا بالعلم التجريبي، فلابد من أنْ نستنتج عدم وجود عقلانية محيطة واسعة. ولو تحددت الرؤية العقلانية عن طريق التجربة والاستقلال، فلن يكون هناك وجود لأي تبرير عقلاني لترجيح العقلية على مخالفة العقل، ومن هنا يصل كارل بوبر إلى هذه النتيجة وهي انّ ترجيح العقلية على ضدها، يجب أن يوصف بعنوان «الايمان غير العقلاني بالعقل». ويُذعن في نهاية المطاف بأنّ انتخاب وترجيح اللاعقلية الكلية قابل للتبرير من حيث المنطق بنفس مستوى قبول العقلية، مع عدم وجود أي أدلة منطقية لقبول رؤيته العقلية النقدية. وانتخابنا من وجهة نظره بالنتيجة ليس سوى قرار اخلاقي. ويؤيد بوبر العقلانية في دائرة الاخلاق فقط ـ وضمن إطار انفصال العقل عن الاخلاق ـ الى الحد الذي يمكنها أنْ تستخدم العقل لتنظيم

---

(١) جان لاغوست، الفلسفة في القرن العشرين، ترجمة د. رضا داوري، ص ١٢.

شؤون الناس وإدارتها. ويرفض وجود أي أساس عقلاني للقيم[١]. ولابد من الالتفات إلى ان العلاقة بين العقل والاخلاق وكذلك بين العقل والدين، قضية قد خضعت للبحث والنقاش منذ الزمن القديم لاسيما من قبل علماء الأديان.

وهناك بين المفكرين ـ لاسيما المعاصرين ـ من يعتقد بانفصال «ما موجود» عن «ما يجب»، وينكر وجود أية علاقة منطقية بينهما. وسنبحث هذا الموضوع في موضع آخر.

وهناك حديث طويل عن علاقة العقل بالدين، غير انّ تلك الفكرة التي طرحها بعض المفكرين المسلمين تحت عنوان «السمعيات، ألطاف في الواجبات العقلية»، قد حظيت باهتمام أقل، في حين يرى بعض الباحثين انها الطريق الافضل لكشف العلاقة بين العقل والدين. وقد اولى السيد الداماد اهتماماً لهذه القاعدة وفسّرها باسلوبه الخاص. كما تحدث السيد المرتضى عنها وانبرى لتوضيحها. وقد اشرنا الى رأيه فيها بشكل مجمل. ولابد من التذكير بأنّ هذه الفكرة كانت قد طُرحت بادئ ذي بدء بين المعتزلة، وتأثر السيد المرتضى بها. وورد في كتاب «فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة» انّ الطبقة الاعتزالية الثانية عشرة كان افرادها من تلامذة القاضي أبي الحسن، وأُشير الى إسم السيد المرتضى علم الهدى كأحد افرادها. كما أشار هذا الكتاب الى ثلاثة أساتذة آخرين للسيد المرتضى وهم: ابو إسحاق النصيبي، وأبو عبد الله المرزباني، وعلي بن المعلم[٢].

---

(١) يورغن هابرماس، تأليف روبرت هولاب، ترجمة د. حسين بشيرية، ص ٦٢.

(٢) فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، تحقيق فؤاد سيد، ط تونس، ط ٢، ص ٣٨٣.

لماذا لُعِن المعتزلة في الروايات؟

رأينا في الفصل السابق كيف عدّ مؤلف كتاب «طبقات المعتزلة»، السيد المرتضى علم الهدى أحد مفكري الطبقة المعتزلية الثانية عشرة، مع ذكره لأسماء شيوخه. وما يبعث على العجب الاشارة الى اسم الامام علي عليه السلام ضمن طبقة المعتزلة الاولى، والى اسمي الامام الحسن والامام الحسين عليهما السلام ضمن الطبقة الثانية.

وعزا مؤلف الكتاب ذكره للامامين الحسن والحسين عليهما السلام ضمن الطبقة المعتزلية الثانية، الى تزيّن هذه الطبقة ببركة اسم هذين الامامين. ويرى انّ مذهب الاعتزال يخضع للدليل والبرهان، ويعتقد بوجوب إتباع الدليل دائماً، ولهذا ليس أمام معارضيهم سوى الإقبال على التقليد.

واكد مؤلف الكتاب أيضاً على ان مذهب الاعتزال ليس سوى التمسك بالتوحيد والعدل وما يؤثّر في هذين الامرين، وهو عين ما نزل من اجله الوحي وجاءت رسالات الرسل لتحقيقه[1].

وأكدت شخصيات مثل أبي القاسم البلخي والقاضي عبد الجبار والحاكم الجسمي ـ ويُنسب لكل منهم فصل من الكتاب ـ على أحقية الاعتزال وعدّته

---

(١) فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، ص ٢١٣ و ٢١٤.

الطريق القويم الصحيح. وهناك ايضاً من عدّه طريقاً خاطئاً وأشار الى ما فيه من اخطاء ومغالطات.

فالشيخ ابو الفتح محمد بن علي بن العثماني الكراجكي صاحب كتاب «كنز الفوائد»، كان من بين من أشار الى أخطاء المعتزلة، وتمسك ببعض الروايات في لعنهم وتقريعهم. ومنها رواية نسبها الى الامام الصادق عليه السلام وجاء فيها: «عن جعفر بن محمد الصادق عليه السلام قال: لعن الله المعتزلة، أرادت أن توحّد فألحدت ورامت أن ترفع التشبيه فأثبتت»[1].

وكما يلاحظ، فقد لعن الامام المعصوم المعتزلة وعدّ آراءهم آراء ملحدة. ولم يشر الشيخ ابو الفتح الكراجكي الى سلسلة سند الحديث، غير انّ حديثه يُعدّ معتبراً نظراً لكونه من اهل الرواية والفقه ومن تلامذة الشيخ المفيد والشريف المرتضى.

والمطلعون على تاريخ علم الكلام والفلسفة الإسلامية يعلمون بأنّ المفكرين المعتزليين، كانوا أول من قال بالتفاوت بين العلم العقلي والعلم النقلي. واتسعوا بدائرة العقل حتى عُدّ حريم الوحي والايمان.

وتتحدث آثار المعتزلة عن شيء يُدعى شريعة العقل، والتي هي في الحقيقة عين ما يُعبَّر عنه بإصالة العقل. وقد طُرِحت الافكار المعتزلية بالشكل الذي لو اطلقنا عليها اسم فلسفة الدين، لما كنا قد بعدنا عن الحقيقة. وتسود بين انصار إصالة العقل فكرة تقول: بما انّ العقل خليفة الله في الأرض، فليس هناك من تناقض بينه وبين الوحي. وهذا ما أدى الى دعم الفكرة القائلة بأنّ الفلسفة، تعزّز الآراء الدينية وتدعمها، والدين يقوي بدوره النتائج المتمخضة عن الفلسفة.

ورغم ما امتاز به الفكر المعتزلي من قوة وشدة، إلا انه لم يستمر طويلاً، وتغيرت الأوضاع بشكل كلي مع تربع المتوكل العباسي على كرسي الخلافة في عام ٢٣٢ هـ.

---

(١) ابو الفتح الكراجكي، كنز الفوائد، تصحيح الشيخ عبد الله نعمة، بيروت، ج ١، ص ١٢٦.

ولسنا في معرض الحديث عن تاريخ ظهور المعتزلة وسقوطهم، لتحدث الكتب التاريخية عن ذلك بالتفصيل. وانما الشيء الذي نودّ أنْ نبحثه هو: هل انّ العقلية المعتزلية قد لُعِنت من قبل أئمة الشيعة ام لا؟

وكما رأينا، فقد نقل ابو الفتح الكراجكي حديثاً عن الامام الصادق عليه السلام في لعنهم، واتخذ منه وثيقة للبرهنة على ضلالهم، مع استعراضه لبعض أخطائهم ومغالطاتهم. ويرى أنّ أشنع أخطائهم هو طرحهم للأشياء كأشياء حتى قبل حدوثها وظهورها. اي انّ المعتزلة كانت تطلق على الأشياء مصطلح «الاشياء» قبل حدوثها ووجودها. ولم يكتف المعتزلة بهذا القدر وانما قالوا بأنّ الجوهر هو جوهر سواء كان في حال الوجود أو في حال العدم. ولا يختلف نظرهم الى الأعراض عن ذلك ايضاً، فيرون السواد سواداً ليس في حال الوجود فحسب وانما في العدم ايضاً. وصفوة الكلام انّ هذه الفرقة تؤمن بانّ الامور مثلما هي ذات في الوجود، هي ذات في العدم أيضاً.

وبعد استعراض أبي الفتح لآراء المعتزلة قال بأنّ ما ذهبت اليه هذه الجماعة على صعيد ذوات الأشياء، انما هو إنكار فعل الله، وهو شبيه ولا شك بكلام الملاحدة. فهم يرون عدم اتصال جوهرية الجوهر وعرضية العرض بالفاعل، وانما الجوهر، جوهر بذاته، كما انّ العرض عرض بذاته. ويرى الكراجكي انّ كلام المعتزلة هذا وقبل أنْ يكون تلميحاً او إشارة، انما هو دليل على إنكار فعل الله. ولهذا وجّه اليهم السؤال التالي: ماذا يخلق الصانع الحكيم لو كانت كل ذات ذاتاً قبل أن توجَد، وكل جوهر وعرض جوهراً وعرضاً قبل أن يوجَدا؟

وأجاب المعتزلة على هذا السؤال وقالوا بأنّ فعل الله هو ايجاد الماهيات. إلّا انّ الشخصيات التي تفكر مثل أبي الفتح الكراجكي أعادت السؤال ثانية وقالت: كيف يدعي المعتزلة ايجاد الله للذوات او الماهيات في حين يُصرون على أنّ الاشياء تُعدّ ذواتاً قبل ان توجَد؟ وأجاب المعتزلة على هذا التساؤل ايضاً بقولهم: المقصود بأنّ الله يوجِد الماهية او الذات، انه يجعلها متصفة بصفة الوجود.

واعترض ابو الفتح الكراجكي على هذا الكلام أيضاً وقال حينما لا تُعدّ الذات او الماهية، فعلاً الهياً، ويقتصر الفعل الالهي على صفة الذات، فكيف يمكن ادراك معنى تلك الصفة؟ وهل انّ تلك الصفة، نفس الجوهر ام نفس العرض ام انها غير الجوهر وغير العرض؟ فاذا قيل انها نفس الجوهر أو نفس العرض، فلابد من القبول بأنّ نفس الجوهر والعرض، هو فعل الله سبحانه، وهذا يعني انّ الجوهرية والعرضية متصلة بالفاعل. واذا قيل بأنّ الجوهر او العرض، شيء غير الوجود، فلابد للسؤال التالي أن يطرح نفسه: هل ان الوجود، شيء، ام انه لا شيء بالأساس؟ فاذا قيل انه شيء، فهذا يستلزم أن يكون عدمه شيئاً ايضاً. اما إذا قيل انه لا شيء، فمعنى هذا انّ الله لا فعل له، ولا يقوم بعمل[1].

وآخر إجابات مفكري المعتزلة على الاعتراضات والإشكالات التي أثارها اشخاص كأبي الفتح الكراجكي هي انّ الذات او الماهية، أمر معقول. وحينما يتحدث هؤلاء الأشخاص عن الامر المعقول فهم يريدون به إنّ ماهية الشيء من حيث هي ماهية، إما تكون موجودة، وإما تُعدّ من بين الامور المعدومة. فماهية الإنسان ـ مثلاً ـ من حيث هي ماهية الإنسان، ذات صلة واحدة بالوجود والعدم. أي مثلما تستطيع أنْ تتصف بالوجود، تستطيع أن تتصف بالعدم ايضاً، وهذا يعني انّ ماهية الشيء للخروج عن حد الاستواء ازاء الوجود والعدم، بحاجة الى مرجّح دائماً، ولن تخرج عن حد الاستواء بدون تحقق المرجح.

وما تحدث عنه المفكرون المعتزليون على هذا الصعيد، هو عين ما قاله الحكماء والفلاسفة. فقضية تفكيك الوجود عن الماهية، من القضايا الأساسية التي إذا لم تُبحث على الوجه الصحيح، يظل الكثير من القضايا غامضاً وغير واضح. غير انّ شخصيات كأبي الفتح الكراجكي لا تنسجم مع هذا الكلام، وترفض الرأي المعتزلي على هذا الصعيد. فيرى الكراجكي انّ ما أبداه المعتزلة في مضمار شيئية الشيء قبل الوجود، مبهم وغير ذي معنى بنفس مستوى الابهام واللامعنى الذي

(١) المصدر السابق، ص ١٢٧.

عليه نظرية الكسب الأشعرية. فالكسب من وجهة النظر الأشعرية هي انّ للإنسان عند القيام بالفعل، إرادة تقارن إرادة الله، إلّا انّ ارادة الله هي المؤثرة فقط في أداء الفعل. اي انّ إرادة الإنسان لا تأثير لها في أداء الفعل، والشيء الوحيد الذي يترتّب على إرادة الإنسان عند القيام بالفعل هو تبرير وتصحيح الأجر والجزاء.

ويرى الكراجكي وجود نوع من الشبه بين نظرية الكسب الاشعرية وبين نظرية شيئية الشيء المعتزلية، ويتمثل هذا الشبه في عدم وجود معنى محصل لأيّ منهما. اي كما انّ كلام المعتزلة على صعيد تحقق الشيء قبل وجوده، غير قابل للتبرير والدفاع، كذلك رأي الأشاعرة في مضمار الكسب هو الآخر غير قابل للتبرير والدفاع. فاذا كانت إرادة الإنسان غير مؤثرة في فعله، فكيف تتدخل في ترتّب الأجر والجزاء على الفعل وتبريرهما على نحو معقول؟

وما ذكرناه، كان خلاصة لما اورده الشيخ ابو الفتح الكراجكي على صعيد لعن المعتزلة الوارد عن الائمة المعصومينعليهم السلام[1]. إلّا أننا لو نظرنا بعين الانصاف، لرأينا مدى بعد نقد الكراجكي لكلام المعتزلة عن الدقة والوضوح. وعلى هذا الاساس يمكن القول بأنّ لعن المعتزلة الذي جاء في الاحاديث، لم يكن لقولهم بشيئية الشيء قبل الوجود، لأنّ ما طرحه مفكرو المعتزلة على هذا الصعيد، هو عين ما بحثه الحكماء والفلاسفة المسلمون في آثارهم تحت عنوان مجعولية الوجود او الماهية.

والعارفون بالفلسفة الإسلامية يعلمون بوضوح انّ بحث مجعولية الوجود، يُعدّ جزءاً من الامور العامة، وهو في الحقيقة بحث عن احوال الوجود. ولما كان البحث عن احوال الوجود، جزءاً من القضايا الفلسفية، فلابد من الانتباه الى انّ قضية إصالة الوجود أو إصالة الماهية، هي غير ذلك الشيء الذي يُبحث تحت عنوان مجعولية الوجود او مجعولية الماهية، وإنْ كانت هاتان القضيتان متلازمتين،

---

(١) المصدر السابق، ص ١٢٧.

وصدق أي منهما يستلزم صدق الاخرىٰ. ومن الممكن وجود البعض الذي يعتقد بإصالة الوجود في التحقق، إلّا انه لا يؤمن بمجعولية الوجود. ومثل هؤلاء، يقولون بالحظ والصدفة ويقبلون بالترجيح بدون مرجح. كما يُحسب على هؤلاء أيضاً اولئك الذين يقولون بالأولوية الذاتية.

وبناءً على ذلك، يتضح لنا انّ قضية إصالة الوجود او الماهية كما وردت في آثار صدر المتألهين وأتباعه، تختلف عما ورد تحت عنوان مجعولية الوجود او الماهية. ولم يخلط الحكماء المسلمون بين هاتين القضيتين ايضاً، وبحثوا كلاً منهما بشكل مستقل. ويختلف اسلوب بحث كل منهما عن الاخرى ايضاً، ولكل منهما الجو الخاص بها.

وقسّم الحكماء الوجود ـ على صعيد الجعل ـ الى قسمين: رابط، ونفسي، وقالوا على هذا الأساس بالجعل التأليفي، والجعل البسيط. ويصدق الجعل التأليفي على الوجود الرابط، في حين يختص الجعل البسيط بالوجود النفسي. أي يفيض شيء الى شيء في الجعل التأليفي، في حين يفيض نفس الشيء في الجعل البسيط. والجعل التأليفي عند أهل الأدب جعل متعدٍّ الى اثنين، في حين ان الجعل البسيط جعل متعد الى واحد.

ويمكن أنْ نستنتج مما سبق انّ الجعل التأليفي لا يصدق إلّا في حالة الأعراض المفارقة، لخلو مقام الذات من الاعراض المفارقة، ولابد من اجل الاتصاف بها من جعل الجاعل. أي لا يمكن تصور جعل تأليفي بين الشيء ونفس الشيء، كما لا يتحقق هذا جعلاً تأليفياً ايضاً بين الشيء وذاتياته، لضرورة ثبوت الشيء لنفسه وذاتياته. ويمتنع ايضاً سلب الشيء عن نفسه وذاتياته. ويصدق هذا الكلام أيضاً على الشيء وعوارضه اللازمة. اي مثلما لا يمكن جعل ذاتيات الشيء للشيء نفسه، لا يمكن جعل الزوجية للعدد (٤) على سبيل المثال أيضاً. والدليل على ذلك، لأنّ نسبة الشيء الى ذاتياته وعوارضه اللازمة، نسبة ضرورية. ومن الطبيعي انّ الضرورة والامتناع هما مناط الاستغناء، في حين أنّ الإمكان وحده

ولا شيء غيره، مناط الفقر والحاجة.

وعلى هذا الأساس يتضح معنى الكلام الشهير للشيخ الرئيس ابن سينا حيث قال «ما جعل الله المشمش مشمشاً ولكن أوجده». وايجاد المشمش على يد الله تعالى، هو عين ما يعبّر عنه الحكماء بالجعل البسيط. وكما ذكرنا فانّ متعلّق الجعل البسيط، ليس سوى الوجود النفسي. ومن هنا حينما يُقال الإنسان مجعول بجعل الله، فهذا يعني إفاضة وجود الإنسان، وتحقق ماهيته تبعاً لوجوده. ومع ذلك لابد من الانتباه الى أمر هو: انّ الانسانية لا يمكن أن تُجعل للإنسان، كما يمتنع سلب الشيء عن الشيء. والتباين بين الجعل البسيط والجعل التأليفي، ذو أهمية فائقة، ومن الضروري أن يلتفت المفكرون الى ذلك، لأنه يؤثر على إدراك الحقائق واستيعابها، ويميط اللثام عن بعض القضايا الغامضة والمعقدة ذات الصلة بالقضاء والقدر. والمطلع على التباين الأساسي بين الجعل البسيط والجعل التأليفي، لا يسأل ابداً لماذا خُلِق الطينُ طيناً والشوك شوكاً. كما لايتساءل لماذا خُلق الإنسان ناطقاً والحمار ناهقاً، لانه يعلم عن وضوح بأنّ الامور الذاتية ليست معللة بعلل، ويمتنع سلب الذاتيات عن الشيء.

الوقوف على التفاوت بين الجعل البسيط والجعل التأليفي، لا ينفع على صعيد إدراك مسائل القضاء والقدر فحسب، وانما يلعب دوراً ايضاً في إدراك علم الله السابق بالموجودات. فهذا العلم يعدّ من القضايا الأساسية الهامة التي طالما دار حولها النقاش بين الحكماء والمتكلمين. ولم يقتصر الاختلاف في هذه القضية على الحكماء والمتكلمين، وانما طغى على كلام الحكماء انفسهم ايضاً.

والاهتمام بالمقدمتين التاليتين هو الذي جعل المفكرين يجابهون إشكالاً في هذه القضية:

المقدمة الاولى هي علم الله بكافة الموجودات، في الأزل وقبل ظهور أي نوع من انواع الوجود.

المقدمة الثانية هي انّ علم الله تابع للمعلوم، وهذا يعني عدم وجود معنى

محصل للعلم بدون المعلوم.

والاهتمام بهاتين المقدمتين، أدى الى مواجهة الاشخاص لنوع من المشاكل في طريقة علم الله السابق بالموجودات، لعدم وجود شيء قبل خلق الموجودات كي يتعلق به العلم. علماً بأنّ العلم، حقيقة ذات إضافة، ولا يمكن أنْ تتحقق بدون وجود المعلوم. كما انه من الجانب الآخر صفة كمالية ولا يمكن سلبها عن الله مطلقاً. ولهذا قال الحكماء: «واجب الوجود بالذات، واجب الوجود من جميع الحيثيات». اي انّ الذي يجب من حيث الوجود، لا بد أن يجب من حيث العلم والقدرة والحياة وكافة الحيثيات الاخرىٰ. وقال المفكرون الكثير من الكلام وبذلوا الكثير من الجهود وقاموا بالكثير من البحوث لحل هذا المشكل القائم. فهناك من استعان بالتشبيه والتمثيل وقال مثلما انّ المهندس على علم بتصميم المبنى الذي يريد بناءه، كذلك الله تعالى عالم بموجودات العالم كافة قبل خلقها.

وغفل انصار هذا الرأي عن نقطة مهمة وهي اذا كان المهندس يعلم بتصميم البناء قبل تشييده، فهذا يعود لأنه قد شاهد مباني من قبل، وتوصل الى هذا النوع من العلم بفعل سلسلة من المشاهدات والتجارب. في حين انّ علم الله السابق، غير مسبوق بسابقة، ويتحقق قبل الموجودات كافة. ولو سلّمنا بأنّ العلم تابع للمعلوم، فما هو متعلق ومعلوم علم الله قبل كافة الموجودات؟

وأجاب مفكرو المعتزلة على هذا السؤال بالقول أنّ الذات، أمر معقول دائماً. ويُراد بمعقولية الماهية هي انّ الإنسان بامكانه انْ يتعقّل ذات الشيء وماهيته مع شكه في وجوده. ويوضح المعتزلة كلامهم هذا من خلال الاشارة الى معنى المثلث ويقولون: في الوقت الذي ندرك فيه معنى المثلث بشكل جيد، بامكاننا أنْ نشك في وجوده أيضاً. ومن الطبيعي انّ الشيء الذي ندركه على الوجه الصحيح، هو غير ذلك الشيء الذي نشك فيه. وهذا يكشف بشكل جلي عن انفكاك الوجود عن الماهية، وخواء اعتراضات المعارضين.

ويعتقد البعض كأبي الحسن الأشعري وابي الحسن البصري[١] بأنّ وجود كل شيء، نفس ماهيته، وبعدم وجود اي انفكاك بين الوجود والماهية. وعارض هذا الرأي العديد من المتكلمين وجمهور الحكماء، وعدّوا وجود الشيء، غير ماهيته. وأقام الحكماء البراهين الكثيرة لاثبات ذلك الانفكاك وزيادة الوجود على الماهية.

وما يجب أنْ نشير اليه هو ايمان متكلمي المعتزلة بانفكاك الوجود عن الماهية وتأكيدهم الشديد على ذلك. وتحدثت هذه الجماعة عن شيئية المعدوم ايضاً وتعتقد بأن الشيء كان شيئاً ايضاً قبل ظهوره الى الوجود. ومن الواضح انّ هذه القضية لا يمكن أنْ تُطرح ما لم تتضح قضية تفكيك الوجود عن الماهية. والآن وعلى ضوء تحدث آثار المعتزلة عن الشيئية قبل الوجود، يمكن القول بسهولة انهم قد أولوا اهتماماً ايضاً لانفكاك الوجود عن الماهية.

والنقطة الاخرى التي لابد من الاهتمام بها ايضاً هي انّ الإنسان حينما يفكر في انفكاك الوجود وانفصاله عن الماهية، فلابد له أنْ يفكر في قضية الجعل أيضاً. فلو كان الوجود هو شيء غير الماهية، فلابد أنْ نواجه السؤال التالي: هل انّ المجعول، وجود أم ماهية؟

والاجابة على هذا السؤال، راحت تُطرح تحت عنوان «الجعل»، والذي أُثير حوله الكثير من الاختلافات، بحيث أخذ كل فريق يطرح رأياً خاصاً بهذا الشأن. وهناك من عدّ الماهية مجعولة، فيما قال آخرون بمجعولية الوجود، في حين ذهب غيرهم الى جعل الصيرورة أو الاتصاف. ومراد هذه الفئة الاخيرة هو انّ ما يقع مجعولاً، ليس سوى اتصاف الماهية بالوجود.

وأشرنا فيما مضى الى اعتقاد المعتزلة بذاتية وجوهرية الذوات والجواهر قبل وجودها، وانّ الله هو الذي يوجدها. ولا شك في غموض هذا الكلام، ويمكن تفسيره على وجهين:

---

(١) الامام فخر الدين الرازي، كتاب الاربعين، ص ٥٤.

الأول، المراد بهذا الكلام جعل الوجود، اي ان الله تعالى يفيض الوجود باستمرار.

الثاني، المراد به جعل الاتصاف فقط.

ومهما قيل بهذا الشأن، هناك حقيقة لا يمكن تجاهلها وهي لو كان هناك نوع من الملازمة بين الجعل وإصالة الوجود او الماهية، فلابد من القول بأن المعتزلة يقولون بإصالة الوجود أو الماهية بشكل غير مباشر لتحدثهم عن الجعل. ولم تطرح هذه القضية بشكل صريح وبعنوان إصالة الوجود أو الماهية إلّا في آثار صدر المتألهين الشيرازي وأتباعه. ولو أخذنا بنظر الاعتبار الملازمة القائمة بين هذه القضية وقضية الجعل، فلابد من الاعتراف بهذه الحقيقة وهي انّ المعتزلة قد اهتموا بقضية الجعل ايضاً، وهذا يعني انهم اول من اولى اهتماماً لقضية إصالة الوجود أو الماهية.

ومن الجدير بالذكر انّ القول بإصالة الماهية واعتبارية الوجود، قد طُرِح في آثار شيخ الاشراق شهاب الدين السهروردي في القرن السادس الهجري. ومما يثير العجب هو انّ موقف شيخ الاشراق بهذا الشأن لا يمكن أن يكون منفصلاً عن آراء المعتزلة. ويرى بعض الباحثين بأنّ ما أبداه شيخ الاشراق حول إصالة الماهية واعتبارية الوجود، يُعدّ نوعاً من رعاية المصالح. فقد كان يسود في أيامه القول بأنّ تقرر الماهيات منفك عن الوجود. وكان الشيخ يفكر لو انه أيّد إصالة الوجود في زمن يسود فيه القول بتقرر الماهيات، لتعزّز التوهم التالي في الأذهان وهو: إستغناء الماهيات في تقررها عن الجاعل[1]. واذا كان هذا الكلام صحيحاً فيمكن أنْ نقول بوجود علاقة وثيقة بين موقف السهروردي وآراء المعتزلة. وهناك شكوك تحوم حول مدى صحة هذا الكلام، ويمكن تفسير كلام شيخ الاشراق حول إصالة الماهية بأشكال اخرىٰ. فحينما يعتمد على «النور» ويتخذ منه أساساً لفلسفته، فهذا يعني انّ لكل شيء، معنى في الحضور والظهور. كما

---

(١) هادي السبزواري، شرح المنظومة، ط ناصري، ص ٦٢.

ينسجم تحقق معنى الظهور مع ما يُسمى بالظاهرة. ولو ادُّعي على هذا الاساس تمتع السهروردي بنوع من الفكر الظاهراني، كان لهذا الادعاء نوع من المصداقية. لكن لابد من التفكير كثيراً في هذا الكلام، حيث لم يطرح أحد مثل هذه القضية، ولم تحظ فلسفة السهروردي بالاهتمام من هذه الزاوية.

واستغرب المطلعون على أفكار شيخ الاشراق لرأيه القائل بـاصالة المـاهية، واعتبروه غير منسجم مع نظرية النور. ولهذا السبب بالذات نزع المحقق الكـبير فياض اللاهيجي ـ الذي يعد من المتحمسين لاصالة الماهية ـ لتبرير كلام شيخ الاشراق، في المسألة السابعة والعشرين من كتاب «الشوارق»، محـاولاً إضـفاء المعقولية على رأيه في إصالة الماهية. ويعتقد المحقق اللاهيجي بشيوع القول بتقرر الماهيات المنفك عن الوجود في زمان الشيخ، ولو لم يقل أحد بمجعولية الماهيات، فلابد له أن يعترف بثبوت الماهيات في العدم. ويرى اللاهيجي ايـضاً انّ شـيخ الاشراق ومن اجل تجنب القول بثبوت الماهيات في العدم، كان مجبراً على تأييد فكرة إصالة الماهية. ولا يبدو صحيحاً هذا التـفسير الذي اورده اللاهـيجي في كتاب «الشوارق»، لأن القول بتقرر الماهيات منفك عن الوجود، لا يختص بزمان شيخ الاشراق، ويمكن أنْ يطرح في كل عصر وزمان.

واولئك الذين يؤمنون بعلم الله السابق من جهة، وانّ العلم تابع للمعلوم من جهة اخرىٰ، لابد لهم من الاعتراف بتقرر الماهيات قبل وجودها العيني. وهذه القضية، هي عين ما ورد في آثار العرفاء باسم الأعيان الثابتة. وتحـدث بـعض الحكماء أيضاً عن العلم الالهي السابق، وفسروه عن طريق العلم الحضوري او علم الله بذاته السرمدية. لكن لابد من الانتباه الى عدم معرفة مفكري المعتزلة بمسألة الأعيان الثابتة كما هي متداولة بين العرفاء. كما لم يتحدث هؤلاء المفكرون عن علم الله تعالى بذاته كما تحدث الحكماء. ولهذا لم يكن لديهم بد مـن تـبرير اعتقادهم بعلم الله السابق من خلال التحدث عن تقرر الماهيات قبل الوجـود. وقد رفض أغلب علماء الدين تقرر الماهيات قبل الوجود، كما رفضها الأشاعرة

وتحدثوا عن بطلانها أيضاً.

وقال الامام الفخر الرازي ـ كأشعري ـ في كتاب الاربعين انّ المعدوم لا يُعدّ شيئاً ولا يمكن أن يكون له تقرر[١]. وارادة الله من وجهة نظر هؤلاء الاشخاص لا حدّ لها ولا قيد، ولهذا لا يمكن الحديث عن تقرر شيء ليس مخلوقاً. ومن يتحدث عن إرادة الله التي لا قيد لها ولا شرط، يذعن ايضاً بأنّ امتناع الممتنع واستحالة الامر المحال، مخلوقان من قبل الله تعالى. بعبارة اخرىٰ: يؤمن هؤلاء بأنّ الله تعالى هو الذي خلق امتناع الممتنع وضرورة الضروري. والنقطة الجديرة بالاهتمام هي قبول بعض فلاسفة الغرب بهذا الرأي ايضاً وتأكيدهم عليه.

وكان الفيلسوف الفرنسي ديكارت من بين اولئك القائلين بلا محدودية إرادة الله. ويعتقد بأنّ ما يبدو محالاً عند العقل، يحظى بتعلق ارادة الله اللا محدودة، مع ايمانه بخلق الضروريات من قبله تعالى. ويرى انّ ما يُعدّ محالاً، انما أصبح محالاً بمشيئة الله، وكل ما هو حق، انما هو الذي جعله حقاً وبامكانه أنْ يقرر ما هو خلافه، وأنْ تتعلق إرادته بما يبدو محالاً أيضاً. اي ان الله تعالى ـ من وجهة نظره ـ خالق الوجود، وجاعل الماهيات. ومثل هذا الرأي يجب أنْ لا يزعزع ايماننا بالقواعد العقلية لأنّ الحقائق ثابتة، وما أقرته المشيئة الالهية، لا يقبل التغيير، لأنّ من تتغير إرادته ناقص وعاجز. وهذا يعني انّ ارادة الله لا تتعلق بالمحال، لا لأنها لا تستطيع أنْ تتعلق، بل لأنّ إرادته قد جعلت ذلك الأمر محالاً، وإرادته لا تتغير[٢].

وما ذهب اليه ديكارت بهذا الشأن، يختلف عما طرحه مفكرو المعتزلة تحت عنوان شيئية المعدوم او تقرر الماهيات، لأنّ ديكارت لا يؤمن بجعل الماهيات فحسب، وانما يرى انّ امتناع الممتنع، واستحالة المحال، وكافة الضروريات العقلية، هي مخلوقات الله تعالى. أي أنه يرى انّ الله لم يخلق الجبل فحسب، وانما

(١) الطبعة الاولى، حيدر آباد الدكن، عام ١٩٧٤، ص ٥٣.

(٢) محمد علي فروغي، سير الحكمة في اوربا، اصدارات زوار، ص ١١٣.

الوادي الملازم للجبل ايضاً. ويصدق هذا الكلام على العدد (٤) والزوجية أيضاً. ونظراً الى اعتقاد ديكارت بخلق الموجودات وجعل الماهيات، فلابد من القول بتعارض رأيه مع رأي الحكماء المسلمين، لأنهم يؤمنون بمجعولية الوجود أو الماهية. كما يرون عدم مجعولية الضروريات العقلية. اي انهم لا يعترفون بمجعولية الامتناع للممتنع والزوجية للعدد (٤).

والقضية التي تطرح نفسها هنا هي انّ ديكارت حينما يؤمن بأنّ الامتناع مجعول للممتنع، فهذا يعني انّ الممتنع بالذات بامكانه ان لا يكون ممتنعاً، وحينما يجوز سلب الامتناع عن الممتنع بالذات، فلن يكون هناك اعتبار للملاكات العقلية. ويصدق هذا الإشكال على كلام المفكرين الأشاعرة ايضاً لانهم تخلوا عن بعض المعايير العقلية من أجل إضفاء الاعتبار على قدرة الله وارادته المطلقتين. كمثال على ذلك تجويزهم الترجيح بدون مرجح وتكليف ما لا يطاق. ولا ريب في امتناع الترجيح بدون مرجح، وقبح التكليف بما لا يطاق، في حين تجاهل الاشاعرة هاتين القاعدتين، من اجل الاعتراف بقدرة الله المطلقة وارادته الكاملة، على حد زعمهم. وهذا يعني انّ المفكرين الاشاعرة قد ضحّوا بالعلم من أجل الارادة والحكمة من اجل القدرة. غير انّ ديكارت لم يكن أشعرياً، وكلامه غير كلام الأشعرية.

ولم يعبّر ديكارت كما رأينا عن عدم ثقته بالقواعد العقلية، بل كان ينظر اليها كأشياء ثابتة لا تقبل الخلل. ورغم انه يعتبر الضروريات العقلية، مجعولة ومخلوقة من قبل الله تعالى، إلّا انه يؤكد على هذه النقطة وهي: لما كانت الملاكات والمعايير العقلية مخلوقة بارادة الله، ولما كانت إرادة الله غير قابلة للتغيير، فلابد أنْ تكون المعايير العقلية ثابتة وغير قابلة للتغيير.

والجدير بالذكر انّ ديكارت يرى في الله تعالى الكمال المطلق، ولا يمكن ان تُنسب الارادة المتغيرة إلى الكمال المطلق وهذا ما يفسّر عدم اعتقاده بأن الله علة لأخطاء الإنسان، لأنه حقيقة مطلقة ومصدر للأنوار، ولا يمكن أنْ يخدعنا. اي انّ

الله تعالى ليس علّة للأخطاء التي نتعرض لها او التي نشاهدها في وجودنا. واذا ما نُظِر الى الاستعداد على الخديعة بين الناس كعلامة على الذكاء والفطنة، إلّا انّ العزم على الخديعة ناجم عن سوء النية والخوف والضعف لا غير. ولا يمكن ان تكون مثل هذه الصفة، صفة لله تعالى. بعبارة اخرىٰ: لما كان الله تعالى قادراً ومطلقاً، فمن الممكن تصور خديعته، غير انّ ارادته لا يمكن أنْ تتعلق بها، لأن إرادة الخديعة، تعدّ نوعاً من العيب والنقص، في حين انّ ذات الباري تعالى منزهة عن كل عيب ونقص. ونستنتج من كل ما سبق انّ ميدان الارادة عند ديكارت أوسع من ميدان الفاهمة، وهو بهذا الرأي أقرب الى مشرب الاشاعرة، إلّا انه تحدث بطريقة ظل فيها بعيداً عن الإشكالات الواردة على الأشاعرة. ويرى ديكارت انّ أخطاء الإنسان ناجمة عن كون ميدان الارادة اوسع من ميدان الفاهمة، ويعتقد بأن دائرة إدراك الفاهمة محدودة بالأشياء التي تشرف عليها. الفاهمة على صعيد آخر محدودة دائماً في حين انّ الارادة غير متناهية من بعض الجهات، لتدخّل إرادة الآخرين وحتى إرادة الله التي قد تحفّز إرادتنا على الانطلاق. ولهذا السبب فاننا نطلب ما وراء حدود إدراكاتنا الصريحة والمتمايزة. وليس من الغريب اذاً انْ نقع في الخطأ ونحن نستخدم الارادة الى هذا الحد في طموحاتنا الملتهبة.

ديكارت يرى على أي حال انّ اخطاءنا، ناجمة عن استخدامنا للارادة اللامحدودة في مقابل إدراكنا المحدود. وهذا ما دفعه كي يعتبر الخطأ ذا جانب سلبي لا إثباتي[١]. ومن الضروري الالتفات هنا الى هذا الأمر المهم وهو: حينما يعتبر الناس الارادة اساساً للامور او انّ دورها اكبر من دور العقل والادراك، فانهم يعجزون عن تفسير المقعول احياناً. وقد عجز المفكرون الأشاعرة في العالم الإسلامي عن تفسير معقولية بعض الامور، ويعود هذا العجز الى اعتمادهم على قدرة الله وارادته اكثر من اعتمادهم على حكمته. والفيلسوف الفرنسي ديكارت

---

(١) ديكارت، اصول الفلسفة، ترجمة منوجهر صانعي، طهران ١٩٨٣، ص ٤٠ و٥٦ و٦٤.

ورغم انه ليس بأشعري، إلّا انه كان يعتبر دائرة الارادة أوسع من دائرة القوة الفاهمة، ولهذا جابه إشكالاً في تفسير وتبيين الضروريات العقلية. وحينما يرىٰ ديكارت الضروريات العقلية، مخلوقات الهية، فعليه ان يجيب علىٰ هذا السؤال: هل كان بامكان الله ان لا يخلق الضروريات العقلية؟

وليس من السهل الاجابة على هذا السؤال، لأنه لو أجاب بالنفي، لاستلزم ذلك عجز الله تعالى وضعفه، وليس بامكان الشخص الحكيم قبول ذلك. واذا أجاب بالايجاب، فهذا يعني انّ الضروريات العقلية، ضروريات غير عقلية. وكان ديكارت قد أبان عن موقفه بهذا الشأن وقال بأنّ الضرورات العقلية قد تعلقت بها إرادة الله، والشيء الذي تتعلق به إرادة الله لابد وأن يكون ثابتاً لا يقبل الخلل. إلّا انّ السؤال الآخر الذي ظل بدونه إجابة هو هل انّ هذا الحكم الذي يقول «بأن ما تتعلق به إرادة الله، لا يقبل التغيير»، مخلوق من قبل الله ام لا؟



الصراع بين الرازيين في الري

مرت حركة الفكر الفلسفي في العالم الإسلامي بالكثير من المنعطفات، ولم تكن بعيدة عن ساحة الصراع بسبب المجابهات الناشبة بين أرباب العقل وأنصار النقل، وإصرارهم على إغلاق ابواب التفاهم والسلام. وتطرّف بعض مؤيدي النـقل في مواقفهم الى درجة انهم رفضوا كل كلام غير نقلي وعدّوه غير معتبر. في حـين وقفت في مقابل هذه المجموعة فئة لم تعتمد إلّا على العقل وحاولت بكل ما لديها من إمكانية ان تتجاهل الامور النقلية.

وذكرنا فيما مضى انّ بعض مفكري المعتزلة قـد سـلكوا طـريق التـطرف في العقلية، وتحدثوا عن شريعة العقل. ولم يقتصر هذا التطرف على المعتزلة فحسب، بل هناك بين الفلاسفة من سلك التطرف ايضاً. وكان محمد بن زكريا الرازي من بين اولئك المتطرفين، وقد ابتعد عن الحقائق الدينية من خلال كلامه المتطرف على صعيد العقل والفلسفة. وكان فيلسوفاً برع في الطب والكيمياء، بل اعتبره بعض المؤرخين من اعظم أطباء القرون الوسطىٰ. وظل كلامه في الطب معتبراً في بلاد الغرب حتى نهاية القرن السابع عشر الميلادي. وُلد بـالقرب مـن طـهران عـام ٢٥١هـ، وتعلم الرياضيات والمنطق والطب والفلسفة. وقد اخذ الفـلسفة عـن

شخص يدعى البلخي والذي كان كثير السفر والترحال[١]. وذكر الرازي في الصفحات الاخيرة من كتاب «السيرة الفلسفية» انه كتب نحو ٢٠٠ كتاب ومقالة ورسالة لم تقتصر على الفلسفة فقط. وتساءل: اذا كان مع كل هذا النتاج الفلسفي والعلمي لا يستحق لقب الفيلسوف، فمن هو الذي يستحق هذا اللقب؟!

وتحدث عن سيرة الحكماء والفلاسفة بالتفصيل وقال انّ لقب الفيلسوف يجب أن يُطلق على من هو أعلم وأعدل واكثر عطفاً من غيره. كما قال بأنّ ما تحدث به عن الفلسفة، هو عين ما عناه الفلاسفة الكبار من تعريفهم للفلسفة. فقد قال الفلاسفة: «انّ الفلسفة هي التشبه بالله عزّ وجلّ بقدر ما في طاقة الإنسان».

وحينما يعدّ الرازي كلامه في هذا المضمار منسجماً مع تعريف الفلاسفة للفلسفة، فهو يعني لما كان علم الله وعدله ورحمته قضايا مطلقة، فلابد أن يكون الفيلسوف أعلم وأعدل وأرحم من غيره، تشبّهاً منه بالله. ومن هنا نفهم انّ الفيلسوف من وجهة نظره لابد أنْ يكون متحلياً بآداب العقل العملي، فضلاً عن براعته في العقل النظري.

وبعد أنْ يتحدث الرازي عن صفات الفلاسفة وسيرتهم من حيث النظر والعمل، يقدّم نفسه كفيلسوف ويقول بأنه لم يخرج عن السيرتين العملية والعلمية للفلاسفة. ودعا الناس الى الاخذ بعلمه دون الالتفات الى سلوكه وعمله:

إعمل بعلمي فانْ قصّرتُ في عملي ينفعك علمي ولا يضررك تقصيري[٢]

ويؤكد الرازي في موضع آخر من الكتاب على انه أهل للقب الفيلسوف مقارنةً بمن لم ينتفع بالفلسفة، رغم انه لا يستحق هذا اللقب بالمقايسة مع سقراط. وعبّر عن احترامه لسقراط وعدّه أعظم الفلاسفة بشكل ضمني. ويؤيد هذا انه اعتبره في بداية الكتاب إمامه، فضلاً عن اشادته بمكانته باستمرار.

ودراسة الآثار الفلسفية التي خلفها الرازي لاسيما السيرة الفلسفية والطب

---

(١) السيرة الفلسفية، تحقيق عبد الرحمن بدوي، بيروت، ط ٤، ١٩٨٠، ص ٢.

(٢) المصدر السابق، ١١٠ و١١١.

الروحاني، تكشف عن مدى الأهمية التي يكنّها للفلسفة، وكيف يعتبر العقل أساساً لسعادة الإنسان ومرتكزاً لحياته. وقد كشف عن اهتمامه بالعقل بشكل جلي في الفصل السابع عشر من كتاب الطب الروحاني حيث وصفه بأنه هو الذي يعمل على حسن المعاش ويوفر التعاون بين الناس، وانه اكبر النعم الإلهية والمحقق لاعظم المنافع للإنسانية. وبالعقل استطاع الإنسان أن يتفوق على سائر الكائنات، ويستطيع ان يحقق اكبر الأماني وأهم الاهداف. ولابد للإنسان أنْ يصل الى معرفة الله عن طريق العقل، لانّ معرفة الله هي اعظم شيء يمكننا أنْ نفيد منه. وحينما يكون العقل عظيماً وسامياً الى هذا الحد، فليس من اللائق ان نقلل من شأنه ونعدّه محكوماً في حين انه حاكم دائماً. ويؤكد الرازي على اننا يجب أنْ لا نجعل ما هو متبوع ومطاع دائماً، تابعاً ومطيعاً، لأنّ هذا العمل بمثابة تسليم زمام الامور بيد غير صاحبه. وعلى هذا الاساس لابد من الرجوع الى العقل في كافة الامور، والتعامل مع احكامه كأحكام محكمة ومعتبرة. أي ان علينا أنْ نقبل بما يمضيه العقل ونتوقف عندما يحكم بالتوقف[1].

ونستنتج من آراء الرازي في العقل انه ينظر اليه حاكماً؛ وما كان حاكماً يجب ان لا نهبط به الى مستوى المحكوم. اي انه حاكم يجب ان لا يُعزَل أبداً.

وأشار محمد بن زكريا الرازي في الفصل السادس عشر من كتاب الطب الروحاني الى قضية المذهب وعدّه غير عقلاني فقال: «... فأما المذهب فانه مما يحتاج فيه الى كلام يبين به انه عرض هوائي لا عقلي»[2]. وهكذا نرى انه يعتمد على العقل اكثر من أي شيء آخر ويعده مصباح طريق السعادة. وقد تجلى كلامه في العقل وأهميته في كلمات المفكرين الغربيين وتحول الى شعار في عصر الحركة التنويرية تلخص في عبارة تقول: «كنْ شجاعاً كي تعلم وتفهم».

وكان الفيلسوف الألماني «كانت» يعتقد بأنّ الطبيعة الحقيقية لعصر حركة

---

(١) المصدر السابق، ص ١٨.

(٢) المصدر السابق، ص ٧٩.

التنوير تقتضي اجتياز الإنسان للقيمومية التي فرضها بنفسه على نفسه. والقيمومة تعني عجز الإنسان عن استخدام فهمه بدون الاسترشاد بالآخرين. وقد اختار الإنسان بنفسه هذه القيمومة. والسبب في ذلك لا يعود الى ضعف العقل والفهم، وانما يعود الى فقدان الشجاعة في استخدام الفهم. ولهذا السبب اكد هذا العصر على شعار «كن شجاعاً واستخدم فهمك». ويقول البعض اذا كانت هناك صفة يمكن بها وصف المرحلة التنويرية فلابد من وصفها بمرحلة العقلية المحضة. اي الايمان بتقدم الفكر والرأي بدون قيد او شرط[1].

ومن الواضح انّ الرازي لا يتعلق بعصر التنويرية، بل وانّ هناك فاصلة زمنية بعيدة بينهما، لكن الذي لاشك فيه هو اذا كانت شعارات هذا العصر في الغرب، غريبة على الدين والمذهب، فقد كانت العقلية المتطرفة التي يؤمن بها الرازي غير منسجمة كثيراً مع الدين والمذهب ايضاً. وقد أدرك الرازي نفسه حالة اللاانسجام هذه، وأشار كلما سنحت له الفرصة الى استغناء الناس عن الدين. وكان يلجأ الى المناظرة والبحث، الى جانب تمضية الوقت في الكتابة والتأليف. فكانت له مناظرات مع العديد من الشخصيات، حظيت مناظرتان منها باهتمام أهل الفكر. وكانت له مناظرات مع شهيد بن حسين البلخي لجأ كل منهما فيها الى دحض آراء الآخر وأفكاره، وكان شهيد البلخي، فيلسوف ومتكلم وأديب زمانه، وينشد الشعر باللغتين الفارسية والعربية. وعاصر نصر بن احمد بن اسماعيل الساماني، وتوفي قبل عام ٣٢٩ هـ، حيث رثاه الشاعر الفارسي الكبير رودكي[2].

والذي نود ان نشير اليه هو، انّ مناظرات صاخبة ومثيرة قد جرت بين محمد ابن زكريا الرازي وأبي حاتم الرازي، وجُمعت في كتاب يحمل عنوان «أعلام النبوة»، وطُبع هذا الكتاب مؤخراً في ايران ولحسن الحظ. وتحظى هذه المناظرات بأهمية خاصة لأنها تكشف النقاب عن طبيعة الاصطدام والتلاقح الفكري بين

---

(١) ارنست كاسيرر، الفلسفة التنويرية، ترجمة يد الله موقن، ص ٢٤٥ ـ ٢٥٠.

(٢) رسائل فلسفية، ص ١٤٦.

الفلسفة والدين في القرن الهجري الرابع.

ويُعدّ كتاب اعلام النبوة لأبي حاتم الرازي، من الكتب الكلامية الفلسفية المهمة التي لا نظير لها في هذا المجال. ويعد ابو حاتم احمد بن حمدان الورسناني الرازي (ت ٣٢٣ هـ)، من كبار دعاة الاسماعيلية، وممن اشتهر في انتشار عقائد هذه الفرقة وأفكارها. ولعب دوراً أساسياً في ادارة الشؤون السياسية للحكومة الفاطمية، حتى انه كان معروفاً الى حد كبير في طبرستان وآذربايجان والري واصفهان.

وجرت المناظرة بين ابي حاتم الرازي ومحمد بن زكريا الرازي في الري. ويُستشف من بعض عبارات كتاب «اعلام النبوة»، انها قد امتدت لعدة مجالس وعلى مرأى ومسمع أمير الري وقاضي قضاتها. ويُحتمل أنْ يكون قد حضرها بعض الفلاسفة والمفكرين، وأشار كتاب اعلام النبوة الى شخص يُدعى أبا بكر التمار الذي يرى بعض الباحثين انه كتب كتاباً في الرد على كتاب ابي بكر الرازي المسمى «الطب الروحاني».

وبغضّ النظر عن الشخصيات الحاضرة في تلك المناظرات، فقد حظي موضوعها بأهمية خاصة وكان يتلخص في السؤال التالي: هل كان نزول الوحي وبعثة الأنبياء أمراً ضرورياً ولازماً من قبل الله تعالى، ام لا يوجد دليل مقنع على ذلك؟

ويبدأ الفصل الاول من كتاب اعلام النبوة بعبارة: «فيما جرى بيني وبين الملحد». وهذا يعني انّه يتحدث عن مناظرة بينه وبين شخص ملحد، ولم يشر الى اسم ابي بكر محمد بن زكريا الرازي. ولكن يبدو انه يقصده بالذات، لأنّ المفكر الاسماعيلي الكبير أحمد حميد الدين الكرماني الذي كان يعيش في نهاية القرن الهجري الرابع، تحدث بصراحة تامة في كتابه المهم «الاقوال الذهبية» عن انّ ابا حاتم الرازي قد ألف كتاب «أعلام النبوة» في الرد على آراء محمد بن زكريا الرازي. وهناك احتمال قوي انْ يكون ابو حاتم قد أشار الى اسم محمد بن زكريا

الرازي في مقدمة الكتاب، إلّا انّ هذه المقدمة قد سقطت من النسخ المخطوطة.

ومهما قيل في هذا المجال، هناك حقيقة لا يمكن الشك فيها وهي قيام بعض الشخصيات الفكرية التي كانت تعيش في نهاية القرن الرابع ومطلع القرن الخامس الهجري كحميد الدين الكرماني وناصر خسرو القبادياني المروزي، بالإعلان عن معارضتها لمحمد بن زكريا الرازي ورفض بعض آرائه. وتحدث الكرماني في كتاب «الاقوال الذهبية» عن الرازي كمنكر للنبوة والإمامة، ويعتقد انه نفس الشخص الذي ناظر ابا حاتم الرازي في هذه المسألة. صحيح انّ إنكار النبوة يُعدّ ذنباً لا يُغتفر من وجهة نظر كافة المفكرين المسلمين، إلّا انّ المفكرين الاسماعيليين هم وحدهم الذين وقفوا بشكل علني بوجه محمد بن زكريا الرازي وكشفوا عن بطلان آرائه. وربما كان سبب ذلك هو نظرتهم الى جريرته كجريرة مضاعفة، لأنّ إنكار النبوة يؤدي الى إنكار الإمامة ايضاً، ولهذا ليس من السهل الاغماض عن جريرة مضاعفة كبيرة.

وكان كتابا «اعلام النبوة» لأبي حاتم الرازي و«الأقوال الذهبية» لحميد الدين الكرماني، من الكتب التي كشفت عن الاصطدام بين نمطين فكريين خلال مرحلة من مراحل تاريخ الثقافة الإسلامية.

والسؤال الاول الذي ألقاه ابو بكر الرازي على أبي حاتم الرازي هو: لماذا اختار الله بعض الناس أنبياء وفضلهم على سائر الناس، وجعل الآخرين بحاجة اليهم؟ وكيف يمكن أنْ يكون هذا الامر مقتضى حكمة الحكيم في حين يؤدي هذا العمل الى بروز العداء بين الناس ويؤدي الى هلاكهم؟

ووجّه ابو حاتم على الفور سؤالاً مفاده ما هو مقتضى حكمة الله؟

فأكد ابن زكريا الرازي في اجابته على أنّ مقتضى حكمة الحكيم والرحيم إخبار الناس القريب منهم والبعيد بالنفع والضرر، وأنْ لا يفضل الله بعض الناس على البعض الآخر، وان يزيح اي اختلاف او نزاع بينهم. ومن الواضح انّ هذا الامر افضل للناس من انتخاب بعضهم أئمة على البعض الآخر مما يقود الى الحرب

واراقة الدم بفعل تصديق الإمام وتكذيبه، وبالتالي هلاك عدد كبير من الناس.

وسأل ابو حاتم ابا بكر هل هو مؤمن بحكمة الله ورحمته، فأجاب بالايجاب. فطرح عليه سؤالاً آخر: اذا كان الامر هكذا، فهل عَمِلَ الله تعالى بمقتضى حكمته ورحمته وأخبر الناس بما يضرهم وما ينفعهم وازاح بالتالي حاجة بعضهم الى البعض الآخر؟

فأجاب ابو بكر الرازي بالايجاب أيضاً.

فانبرى ابو حاتم حينئذ للقول بأنْ ما نشاهده بين كافة أُمم العالم ليس سوى انّ البعض امام والبعض الآخر مأموم، والبعض عالم، والكثير متعلم، فنحن لا نعرف مجتمعاً قد استغنى افراده بعضهم عن بعض. فجميع افراد المجتمع الإنساني، بعضهم بحاجة الى البعض الآخر. ولا يمكن لهذه الحاجة ان تُلغى بنوع من الالهام والاستيحاء. فحاجة بعض الناس الى البعض الآخر، قضية واضحة لا ينكرها سوى المعاند.

ووجّه ابو حاتم كلامه الى ابي بكر مباشرة وقال له: والاوضح من ذلك انك حينما تطرح نفسك كفيلسوف ومتخصص في الكثير من العلوم، فهذا يعني حرمان الكثير من الناس من الكمالات العلمية والفلسفية التي لديك، وانهم بحاجة اليك لتعلمها.

غير انّ ابن زكريا الرازي اجابه بانّ الكمالات العلمية والفلسفية ليست مختصة به أو أنّ الآخرين محرومون منها، وانما قد حصل عليها لانه قد جدّ واجتهد من اجلها في حين قعد الآخرون عنها ولم يجدوا للحصول عليها. وهذا لا يعني انهم قد خُلقوا ناقصين. وما يؤيد هذا انهم يتميزون بالدقة والذكاء والفطنة في بعض شؤون حياتهم وفي التجارة، بحيث يندهش لذلك الكثير من الفلاسفة والمفكرين. وهذا انما حصل لانهم قد عبّأوا ما لديهم من طاقة وجهود نحو هذه الامور.

ويؤكد ابن زكريا لو انّ هؤلاء قد جدوا واجتهدوا في الطريق التي جدّ فيها واجتهد، لتوصلوا الى ما توصل اليه.

واستقطبت آراء أبي بكر الرازي اهتمام أحد فلاسفة الغرب بعد قرون متمادية من الزمن.

وكما ذكرنا فقد أنكر الرازي أي امتياز او فضل لشخص على شخص آخر. ولو سعى الجميع بشكل متساوٍ ومتماثل في طريق الحصول على أي نوع من انواع الكمالات، لوصلوا جميعاً الى الكمال المطلوب. اي انه يؤمن بأنّ العقل وانطلاقاً من حكمة الله البالغة ورحمته الواسعة، مخلوق بشكل متساوٍ عند جميع الناس، وبامكان كل واحد منهم ان ينال كل ما يطلب. ويرى انّ الاختلاف في الدرجة الذي يُشاهد بين الناس، انما يعود الى سعي البعض نحو الوصول الى الهدف، وعدم سعي البعض الآخر وخلوده الى السكون.

ويعلم المطلعون على تاريخ الفلسفة الغربية انّ الفيلسوف الفرنسي المعروف رينه ديكارت قد أولى هذه الفكرة أهمية كبيرة، وأكد على تساوي العقل عند كافة الأفراد. كما عزا التباين في الدرجة بين هؤلاء الافراد الى طريقة استخدام العقل.

ولابد من الانتباه الى انّ كلام ديكارت هذا، ليس بالكلام البسيط، ولا يمكن تجاهله على أي حال. وقد هبط ديكارت بالفلسفة الى حدّ النظرية المحضة بعد تأكيده على انّ التفاوت في العلم والادراك ناجم عن اسلوب استخدام العقل. ومن الطبيعي أنْ تنعكس الكثير من النتائج عن هذا الرأي الذي طرحه، غير انّ هذا المقال لا يستوعب استعراضها، وما نريد أن نؤكد عليه هو: بالرغم من التشابه الكبير بين كلام ديكارت في حقل العقل وبين كلام محمد بن زكريا الرازي، إلّا أنّ هناك اختلافاً بين الكلامين ايضاً. فديكارت يروم تحويل العقل الى اسلوب ونظام، في حين لا يمكن استشفاف هذا المعنى من كلام الرازي. وما كان يهدف اليه الرازي هو غير ذلك الشيء الذي كان يبحث عنه الفيلسوف الفرنسي. ورغم هذا يمكن القول بأن ابا بكر الرازي كان أول مفكر في العالم الإسلامي اكد على تساوي العقل بين الناس. كما كان ابو حاتم الرازي من أوائل من تصدوا بشدة

لهذه الفكرة، وسعى للبرهنة على زيفها. ولا شك في انّ الذي دفع ابا حاتم الرازي لرفض هذه الفكرة ومجابهتها، علمه بأنها ستنتهي الى إنكار فضيلة الانبياء على عامة الناس، في حين انهم افضل الناس حقاً، ويُعدّ الإقرار بأفضليتهم، من الضروريات. ولا زالت هذه القضية محل بحث ونقاش وهي: هل النبي إنسان افضل، ام افضل من الإنسان؟

ويرى ابو حاتم انّ القول بتساوي العقول، لا يرفض فضيلة الانبياء والرسل فحسب، وانما ينكر فضيلة الأئمة المعصومين أيضاً. والجدير بالذكر انّ ابا حاتم ـ وهو داعية اسماعيلي كبير ـ ينظر الى الرسول بمنزلة الأب، والى الحجة او الامام بمنزلة الام. ويستند ابو حاتم والاسماعيلية في هذا الرأي الى حديث مرو عن الرسول صلى الله عليه وآله وسلم يخاطب فيه علياً عليه السلام: «أنا وأنت يا علي أبوا هذه الامة». ومن الواضح انّ المراد بالأبوين: الأب والام. وترى الاسماعيلية ايضاً ان الرسول صلى الله عليه وآله وسلم هو الناطق وصاحب الشريعة، والامام هو الصامت وأساس الشريعة. اي انها تعتقد انّ الرسول صاحب التنزيل، والامام صاحب التأويل. ويرى مفكرو الاسماعيلية انّ ظاهر القرآن، معجزة الرسول صلى الله عليه وآله وسلم، وباطنه معجزة الائمة الأطهار عليهم السلام. وعنوان «الناطق» ـ عند الاسماعيلية ـ اصطلاح يُطلق على الرسل أصحاب الشريعة، وعنوان «الصامت»، إصطلاح يُطلق على الإمام الذي يُعدّ أساس الشريعة وصاحب التأويل حتى في زمن الرسول. وتؤمن الفرقة الاسماعيلية بسبعة ناطقين وهم:

١ ـ آدم عليه السلام ٢ ـ نوح عليه السلام ٣ ـ ابراهيم عليه السلام ٤ ـ موسىٰ عليه السلام ٥ ـ عيسىٰ عليه السلام ٦ ـ محمد صلى الله عليه وآله وسلم ٧ ـ القائم المنتظر عليه السلام.

كما تؤمن بسبعة صامتين وهم: ١ ـ شيث عليه السلام ٢ ـ سام عليه السلام ٣ ـ إسحاق عليه السلام ٤ ـ هارون ٥ ـ شمعون ٦ ـ علي عليه السلام ٧ ـ المهدي عليه السلام. والجدير بالذكر انّ ايمان هذه الفرقة بوجود سبعة ناطقين وسبعة صامتين، يتّصل باعتقادهم بالأدوار.

فمفكرو الاسماعيلية طرحوا قضية الادوار وقسّموها الى أدوار كبيرة وأدوار

صغيرة. وتبدأ الأدوار الكبيرة بالنبي آدم عليه السلام وتنتهي بيوم القيامة، في حين تبتدئ الأدوار الصغيرة بالناطق ـ أي الرسول صاحب الشريعة ـ وتنتهي بالرسول الذي يليه. ويعتقدون بأنّ الدور الكبير الذي نقع فيه الآن ينقسم الى سبعة أدوار صغيرة هي: ١ ـ دور آدم عليه السلام ٢ ـ دور نوح عليه السلام ٣ ـ دور ابراهيم عليه السلام ٤ ـ دور موسى عليه السلام ٥ ـ دور عيسى عليه السلام ٦ ـ دور محمد صلى الله عليه وآله وسلم ٧ ـ دور القائم المنتظر عليه السلام. ويوجد إمام مقيم، وإمام متمم، وأساس، وناطق في كل دور من الادوار الصغيرة. والامام المقيم هو الذي يربي الناطق في دعوته، والامام المتمم هو الذي يُنهي الدور؛ في حين انّ الاساس، حجة الناطق وصاحب التأويل الباطني؛ كما انّ الناطق، صاحب العلم الشرعي الظاهري[1].

ويتضح مما سبق ذكره انّ ابا حاتم الرازي ومثل سائر مفكري الاسماعيلية، كان يؤمن بالتأويل ويولي هذا الجانب أهمية فائقة. ومن الطبيعي ان التأويل لا يمكن ان يكون قابلاً للفهم والادراك بشكل واحد ومتساو لجميع الناس. وهذا يعني انّ الشخص إذا كان من أهل التأويل، فليس بامكانه انْ يعتقد بتساوي العقل عند كافة الافراد. وهذا ما أدى الى نشوب الخصومة واللاإنسجام بين ابي حاتم وأبي بكر الرازيين. ورغم انّ الاثنين ينتسبان الى مدينة واحدة هي الري، إلّا انّ بوناً شاسعاً يفصل بينهما على الصعيد الفكري، أدى الى ظهور سلسلة من المناظرات، جمعها ابو حاتم في كتاب «اعلام النبوة»[2].

والجدير بالذكر انّ الموضوع الذي تنازع هذان المفكران عليه في القرن الرابع الهجري، لازال موضع نزاع واختلاف حتّى يومنا هذا. فلازال هناك من يؤمن بتساوي العقل عند الجميع، ويعلل التباين بينهم باسلوب استخدام العقل. في

---

(١) لمزيد من الاطلاع، يراجع كتاب «أساس التأويل» تأليف نعمان بن حيون التميمي المغربي، تحقيق عارف تامر، ط بيروت، ص ٤٠، ٦٤ و٧٥.

(٢) طبع هذا الكتاب بطهران عام ١٣٩٧ هـ، بتصحيح ومقدمة د. صلاح الصاوي ود. غلام رضا اعواني.

حين انّ هناك من يعتقد بعدم تساوي العقل عند الناس ويقول بانّ الاختلاف المشاهد بينهم شبيه بالاختلاف القائم بين الذهب والفضة.

ولا نود أنْ نتحدث عن الشخصيات والجماعات المحسوبة على هذين النمطين الفكريين، فهذا ما لا يستوعبه مقالنا. إلّا اننا نذكّر فقط بأنّ ملف هذا البحث والمناظرة لا زال مفتوحاً.

وكان احمد حميد الدين الكرماني، من المفكرين الذين أداموا نهج ابي حاتم الرازي، حتى انه أقحم نفسه في هذا النقاش الساخن خلال فترة قصيرة، فتحدث عن إشكالات ابي بكر الرازي في كتاب «الاقوال الذهبية» على صعيد بعثة الانبياء، وانبرى للاجابة عليها في هذا الكتاب، معللاً خطوته هذه بالاهمال الذي بدر عن ابي حاتم في بعض إجاباته. ورغم هذا كان يكنّ للشيخ ابي حاتم احتراماً وافراً.

وكان ابن زكريا الرازي قد سأل الشيخ ابا حاتم عن السبب الذي جعل الله تعالى يخص البعض بمقام النبوة ويميزهم بمنصب الرسالة عن سائر الناس. وانبرى حميد الدين الكرماني للاجابة على هذا السؤال فذكر عدة اسباب منها انّ الله تعالى يتميز بالحكمة. ومن مظاهر حكمته انه خصّ كل جزء من اجزاء الخلق بخصوصية وميزة، لا تنفصل عنه ولا يمكن لمخلوق آخر ان يتميز بها، مثلما خصّ الشمس بالنورانية والاشراقية التي ميزتها عن القمر. ومثل تميز القمر بالعظمة والنور عن سائر الكواكب والنجوم. كما انه خصّ النار بالضياء، والهواء باللطف والنقاء، والماء بالرطوبة والسيلان، والأرض بالجمود. وتميّز كل نوع من النباتات والجمادات بخصوصيات لا تشاهَد في سائر الانواع. وجَمَّلَ نوع الانسان بجوهرة العقل التي فاق بها سائر انواع الموجودات. ولا شك في انتماء افراد النوع البشري الى اجزاء العالم ولا يمكن أنْ يخرجوا عن اطار القاعدة المذكورة. ومقتضى هذه القاعدة هو اختصاص بعض هؤلاء الافراد بمقام النبوة وحاجة الآخرين اليهم.

والسبب الآخر هو انّ الله تعالى قد خلق الإنسان بمقتضى حكمته البالغة.

ويمتلك هذا الإنسان في البداية العقل بالقوة. ومن مقتضى الحكمة الالهية أنْ يتحول ما هو بالقوة إلى حالة الفعلية. ومن أجل ان يتحول العقل الى هذه الحالة، لابد له من تلقي التعليم والتهذيب. ولهذا خص الله تعالى البعض لتعليم الناس وتهذيب نفوسهم، وهم الانبياء الذين فضلهم على الآخرين[١].

وذكر الكرماني وجوهاً مختلفة اخرى تنبئ عن وجوب بعثة الانبياء نستغني عن ذكرها.

وللانصاف نقول بأنّ ما أورده حميد الدين الكرماني كمناظرة مع محمد بن زكريا الرازي، أقوى من مناظرة ابي حاتم. ومع هذا يبقى رأي الكرماني من ابن زكريا الرازي قابلاً للتأمل والدراسة ولابد من النظر اليه وتقويمه بدقة. وقد استعرض في مناظرته قضية ذات اهمية بالغة وهي انّ النفس الانسانية ليست منبعثة من ذاتها، كما ليس بامكانها أنْ تصرف المرض عنها عند الاصابة به. وهذا يعني انّ عليها أنْ تعارض رغباتها وميولها النفسية من أجل الوصول الى أمر متعال، وهو ما يشير الى انها غير منبعثة من ذاتها لأنها فارغة بحد ذاتها من كل ما يدعو الى معارضتها لرغباتها. ويمكن ان نجد فكرة حميد الدين الكرماني هذه ـ أي عدم انبعاث النفس من ذاتها ـ في آثار بعض الفلاسفة المسلمين تحت عنوان «عدم استكفاء النفس بذاتها». ويرمي الكرماني الى انّ النفس ما دامت في مرتبة النفسانية، فلا تفكر إلّا في رغباتها النفسانية الكثيرة والمتنوعة والتي تتصل بحفظ الجسم وغضاضته. ولذا لا يمكن للنفس في هذه المرحلة ان تكون منبعثة من ذاتها، خلافاً لرغباتها، ما لم يكن انبعاث النفس متصلاً بعامل آخر غير ذاتها، وهنا يتجلى التعارض والمجابهة بين حميد الدين الكرماني ومحمد بن زكريا الرازي.

ويعتقد ابن زكريا الرازي انّ العقل الإنساني كاف لادراك الحقائق والحصول على السعادة، ويرفض اي لون من الوان الحاجة الى الغير. في حين يرى حميد الدين الكرماني ضرورة حاجة الإنسان الى عامل خارج النفس من اجل حصوله

---

(١) حميد الدين الكرماني، الاقوال الذهبية، ص ١٧ و١٨.

على السعادة، وعلى هذا الاساس يعتقد بخطأ إطلاق لفظة العقل على النفس، ويحثّ على ضرورة عدم ارتكاب مثل هذا الخطأ. وهو لا يعارض حقيقة انّ الانسان عاقل، ووقوع العقل في درجة عليا من الادراك، إلّا انه يرى انّ الإنسان عاقل بالقوة منذ البداية، ولا يتحول الى عاقل بالفعل إلّا حينما يتعلم المعارف الالهية عن مصدرها الاصلي ويمارس المناسك الشرعية. وهذا التعلّم والممارسة او العمل هما اللذان يعملان على تحرره من الأهواء النفسية وإدراكه لذاته، وحينئذ يستحق صفة العاقل. أي الانسان يظل في درجة العقل بالقوة ما دام في قبضة اهوائه النفسية، ولا يمكن أنْ يسمى عاقلاً بالفعل خلال هذه المرحلة. وقد اكد الكرماني على هذه الفكرة ومن خلال مختلف العبارات.

ونراه في الباب الاول من كتاب الاقوال الذهبية وضمن استعراضه لأوجه لزوم البعثة يؤكد على حكمة الله ومنّه وأنّ النفس الإنسانية قد خُلقت في بداية الامر عقلاً بالقوة. ثمّ يستنتج بعد هذه المقدمة: إذا كان خروج الشيء من مرحلة القوة الى المرحلة الفعلية، أمراً واجباً في الحكمة الالهية، فهذا يعني ضرورة ملاحظتنا للحقيقة التالية وهي: وجوب إخراج النفس من مرحلة القوة الى مقام الفعل.

وأشرنا فيما مضى الى انّ النفس، غير منبعثة من ذاتها ما دامت في المرحلة النفسانية. وهذا يعني انّ الإنسان ومن اجل انْ يصل الى مقام الفعلية العقلانيه، يظل بحاجة الى تعليمات مَن هو مؤيَّد ومبعوث من قبل الله العليم. وانبرى الكرماني الى توضيح رأيه هذا بكلام يختلف عما سبق فيقول بأنّ الله تعالى قد خلق النوع الإنساني في البداية وهو خال من العلم والمعارف، حتى انّ القرآن الكريم قد أشار الى ذلك بقوله **﴿والله أخرجكم من بطون امهاتكم لا تعلمون شيئاً﴾**. ولا ريب في انّ الإنسان الفارغ من انواع المعارف والعلوم، ليس بمقدوره أن ينال معرفة الله تعالى أبداً. ومن هنا اختار سبحانه الرسل لتعليم الإنسان

مصالحه القريبة والبعيدة وطريق الوصول الى السعادة[١].

وكما نلاحظ، فقد وقف حميد الدين الكرماني بعد وفاة الشيخ ابي حاتم بسنوات طويلة في وجه محمد بن زكريا الرازي موجهاً الانتقاد لآرائه المتطرفة في العقل.

وخلاصة كلام الكرماني هي انّ العقل البشري لا يصل الى مرحلة الفعلية بدون الافادة من تعاليم الانبياء والائمة الالهيين. ولم يعارض اي أحد من الفلاسفة رأي الكرماني حول مرحلة ما بالقوة للعقل عند الولادة. كما لم يعارضه أحد في رأيه القائل بحاجة كل شيء بالقوة الى عامل خارجي للخروج من مرحلة القوة الى مقام الفعل. لكن الذي لابد أنْ يخضع للنقاش هو: ما هو ذلك العامل الخارجي، وكيف يمكن للعقل البشري أنْ يخرج من مرحلة القوة والهيولانية الى مرحلة الفعلية او العقل المستفاد؟

وكثير من الفلاسفة يرى انّ العامل الخارجي هو العقل الفعال الذي يقترب منه العقل الانساني خلال مراحل تكامله شيئاً فشيئاً. ولم يتحدث حميد الدين الكرماني عن العقل الفعال، وانما اعتمد على حاجة العقل البشري الى تعاليم الرسل والائمة. وما نسبه الحكماء والفلاسفة المسلمون في آثارهم الى العقل الكلي، يرى الكرماني انه متعلق بالرسول والإمام. ففي كتاب «راحة العقل» الذي يُعدّ من اهم الكتب الفلسفية الاسماعيلية[٢]، رسم الكرماني جدولين أوضح فيهما موقفه. فخطّ صورة الموجودات وفق نوع من التوازن والتطابق، وقدّم الرسول كناطق، أساساً لعالم الدين الكامل في الذات والفعل. ثمّ ذكر بعد الرسول، الامام القائم بالفعل والذي هو كامل في الذات وناقص في الفعل. والسبب الذي حدا به الى اعتبار فعل الامام ناقصاً، هو حاجة الامام في فعله الى القرآن والشريعة، حيث يؤثر بهما على نفوس الناس ويدعوهم الى علم التأويل.

---

(١) المصدر السابق، ص ١٧، ١٨، ٣٧، ٧٢، ٨٩، ٩٥، ١١٣ و ١٣٥.

(٢) حميد الدين الكرماني، راحة العقل، تحقيق مصطفى غالب، ط بيروت، ١٩٦٧، ص ١٦٨ و ١٦٩.

ويتألف كتاب «راحة العقل» للكرماني من سبعة أسوار، وكل سور من سبعة مشارع عدا السور السابع الذي يتألف من أربعة عشر مشرعاً. وقال المؤلف أنّ في كتابه كل ما يبعث على راحة العفل من اجل نيل المقام القدسي، ولهذا السبب اسمى كتابه بـ «راحة العقل»، وتحدث في السور الاول من الكتاب عن مقدمات وعلة ترتيب الاسوار؛ وفي السور الثاني عن توحيد وتقديس وتمجيد ذات الباري تعالى؛ وفي السور الثالث عن القلم الذي يعتقد بأنه أول موجود تحدث؛ وفي السور الرابع عن الموجود بالابداع الذي هو اول مبدع، وعن مبادئ الشريعة التي تُعدّ الحروف العلوية؛ وفي السور الخامس عما هو موجود من المبادئ الشريفة، كالطبيعة والاجسام العالية؛ وفي السور السادس عن الاجسام السفلية وعلاقتها بالأجسام العالية؛ وفي السور السابع عن الاركان الاربعة والمواليد الثلاثة، وكافة المباحث المتصلة بالنفس الناطقة ودرجاتها. وهكذا نرى انّ اسلوب حديث الكرماني، يختلف عن اسلوب حديث الفلاسفة. والقضية الأساسية عنده هي قضية الدين والتأويل، والتي ينظر من خلالها الى الوجود والعالم. ويفكر سائر مفكري الاسماعيلية على غرار تفكيره ايضاً وينظرون الى الامور بنفس نظرته.

فيلسوف الري وفيلسوف الاندلس

أشرنا فيما سبق الى أنّ النزاع الذي نشب بين الشيخ أبي حاتم ومحمد بن زكريا الرازي، لم ينته بوفاة هذين المفكرين، بل استمر بعض المفكرين بإضرام نار المعركة، مثل حميد الدين الكرماني.

ويمكن التحدث عن وجوه عديدة من النزاع الذي احتدم بين المفكرين السابقين، إلّا أنّ الوجه الأشهر يتمثل في المجابهة بين العقل والنقل أو الفلسفة والدين. ولا شك في أنّ هذه المجابهة ذات خلفية موغلة في القدم، كما انها لا يمكن أنْ تنتهي في يوم من الأيام. ولا شك في تغير الاسلوب الذي أخذت تُطرح به هذه القضية، الا انّ الجوهر ظل قائماً على حاله دون أدنى تغيير. وما طُـرِح في القرن الرابع الهجري وفي شرق العالم الإسلامي على يد ابي بكر الرازي وباسلوب تميز بنوع من التجرؤ، طُرِح ايضاً بعد قرنين من الزمن في غرب العالم الإسلامي بواسطة أبي بكر ابن طفيل باسلوب ظريف وذكي يلفّه الغموض والتعقيد.

كان الرازي يتحدث بصراحة كاملة لو انّ الناس قد عملوا بمقتضى العقل، لحصلوا على السعادة، ولما عادت هناك حاجة تُذكر الى أحكام الدين. في حين لم يتحدث ابن طفيل بهذه الصراحة والوقاحة، وانما صبّ أفكاره في قصة حملت عنوان «حيّ بن يقظان»، فكانت ذات قالب بديع وشيق، وتُعد من أجمل القصص

الفلسفية في العالم الاسلامي واكثرها عمقاً. ولا بد من الاشارة الى انّ هذه القصة قد حظيت قبل ابن طفيل بالاهتمام ايضاً، وتناولها بشكل من الأشكال إثنان من كبار فلاسفة العالم الإسلامي وهما ابن سينا والسهروردي، غير انّ السرد الذي قدّماه يختلف عن السرد الذي قدمه ابن طفيل. وتجدر الاشارة الى ان اسم القصة التي أوردها الشيخ السهروردي لم يكن «حي بن يقظان» وانما كان «قصة الغربة الغريبة». غير انه اشار في مقدمتها الى انّ قراءته لرسالة «حي بن يقظان» لابن سينا، حملته على إتمامها، من خلال الابتداء من حيث انتهى ابن سينا. والحقيقة انّ الذي أراده ابن طفيل من هذه القصة، غير الذي اراده ابن سينا والسهروردي.

وقصة حي بن يقظان كما رواها ابن طفيل، تتحدث عن وجود وتكامل شخص مفترض وُلد في جزيرة هندية بالقرب من خط الاستواء، من قطعة طين مخمّرة كبيرة يليق بها أنْ تنشأ عنها أعضاء جسم الإنسان. وتقوم هذه القصة ولا شك على عقيدة تجيز ولادة الإنسان من دون أب وأم. كما انّ انتخاب جزيرة هندية لهذا الغرض، لاشك وانه إشارة الى بعض الروايات الدينية التي تشير الى نزول آدم من الجنة الى بلاد الهند وجبل سرانديب، ونشوء بني الإنسان من هناك.

وقد روى ابن طفيل ظهور حي بن يقظان بشكل آخر، آخذاً بنظر الاعتبار رأي الذين يعارضون ولادة الإنسان من غير أبوين. فأشار الى زواج شقيقة الملك في الجزيرة المقابلة للجزيرة الاولى من رجل يليق بها سراً وبدون علم من أخيها. وحينما انجبت وضعت طفلها في صندوق وألقت به في البحر خوفاً من غضب أخيها. وحملت مياه البحر الصندوق الى الجزيرة الاولى. وطبقاً للفرضيتين، سمعت ظبية اختطف العقاب وليدها أنين الطفل، فاحتضنته وأخذت ترضعه لبنها حتى كبر ونما. وتحدث ابن طفيل بشكل مفصل عن طبيعة نمو هذا الطفل حتى بلوغه مدارج الكمال وأسمى مراحل السلوك، وعدّ ذلك نموذجاً كاملاً ومثالاً أعلى على تسامي الإنسان.

وهناك العديد من القضايا التي تخللت القصة والتي تعبّر ولا شك عن اهتمام ابن طفيل بها، لما لها من دور اساسي وفاعل في نشوء الثقافة البشرية، وهي: ١ ـ تقليد الأصوات ووضع اللغة ٢ ـ اختراع اللباس وإعداد المسكن ٣ ـ إعداد وسائل وأدوات الدفاع عن النفس كالعصا والرمح وغيرهما ٤ ـ إستخدام الحيوانات الأهلية ٥ ـ اكتشاف النار واستخدامها في طهي الطعام ومختلف الاستخدامات الاخرى ٦ ـ ادراك أهمية الاعضاء والجوارح وتشريحها واكتشاف الدور الأساسي للقلب.

وفضلاً عما سبق، اشار ابن طفيل كذلك الى قضايا المعرفة، وكيفية وصول الإنسان الى مرتبة التعقل، وتحدث عن معرفة الكليات كالجنس والنوع والفصل وأجزائها. وقد تحدث عن كل ذلك ببراعة ودقة متناهيتين، قلّما يُتاح لأحد أنْ يتحدث في مثل هذه القضايا المعقدة بهذا الاسلوب الجميل الجذاب. وقد كشف عن طرحه لمثل هذه القضايا عن تمكنه من الحكمتين الالهية والطبيعية. وكان ابن طفيل بارعاً في علم النجوم والرياضيات ايضاً، وبرهنت على براعته هذه آثاره التي خلّفها بهذا الشأن[١].

وتُعدّ رسالة حي بن يقظان، من أهم الآثار التي خلقها ابن طفيل، حيث تعد كتاباً فلسفياً جميلاً وعميقاً من حيث المضمون والمحتوى. والسؤال الذي يطرح نفسه هو: ما هي الرسالة الاولى التي تقدمها هذه القصة، وما هو موقف ابن طفيل بهذا الشأن؟

وقد اختلفت آراء قراء هذه القصة فيها، وذلك لأنها قد صُبَّت في قالب يمكن تفسيرها من خلاله بمختلف التفاسير والتي من الممكن ان تتباين فيما بينها تبايناً كاملاً. وعادة ما تكون الكلمات التي تُقال بطريقة الرمز، قابلة للتفسير والتأويل بمختلف الوجوه. ولا تُستثنى قصة ابن طفيل الرمزية من ذلك.

---

(١) لمزيد من الاطلاع على ترجمة ابن طفيل وخصوصياته الفكرية، راجع مقال ابن طفيل في دائرة المعارف الإسلامية الكبرى، للمؤلف، حرف الألف.

ويرى هذا الفيلسوف انّ كلمة «حيّ» ترمز الى العقل، وكلمة «يقظان» ترمز الى الله تعالى. ولاشك في انّ العقل الذي يُشار اليه بمفردة «حيّ»، هو من الاتساع بحيث نفذ الى بطن عالم الطبيعة، وتجلّى عن طريق التمثل بمختلف الأشكال والصور. ولا ريب في أنّ رمزية القصة قد أثرت على استنباطات القراء لمضمونها، فكانت استنباطات متباينة وغير متماثلة. فيرى البعض انّ ابن طفيل قد اراد منها انْ يبرهن على خلود النفس الناطقة التي تعلقت لسوء حظها بهذا البدن المادي، فاتخذت من القوى البدنية وسيلةً للوصول الى مراحل الكمال، حتى تخرج في نهاية المطاف من هذا العالم المادي الى عالم آخر.

ويرى البعض الآخر انّ ابن طفيل حاول من خلال هذه القصة أنْ يكشف عن ابتداء خلق الإنسان، وعبّر عن رأيين في الخلقة كان يرى انهما معقولان. وهناك من يرى انّ ما جاء في القصة، تعبير عن غربة الإنسان ووحدته. واكد على هذا الرأي اولئك الذين شبهوها بكتاب «تدبير المتوحد» لابن باجة. واستشف آخرون من القصة تأكيدها على العلاقة بين الفرد والمجتمع، واعتقاد ابن طفيل بأنّ الفرد مصدر المجتمع.

وهناك فريق يرفض كل هذه الاستنباطات، ويقول بأنَّ المقصود الأساس هو كيفية حصول المعرفة، وبامكان الإنسان أنْ يدرك الحقائق حتى لو عاش العزلة بعيداً عن البيئة الفكرية والثقافية.

وهناك رأي آخر يقول انّ القصة تؤكد على الجمع بين العقل والدين او الفلسفة والشريعة. وهناك آراء اخرى لا مجال لاستعراضها. ويمكن الخروج بخلاصة للكثير من هذه الآراء والافكار وايجاد نوع من الادغام والتنسيق فيما بينها. وهناك رأي واحد قلما حظي باهتمام احد يقول بأنّ قصة حي بن يقظان تقوم على أساس الاكتفاء الذاتي العقلي، مع رفض أية حاجة للإنسان الى العقل. ففي هذه القصة تُعزَف سمفونية الإنسان الفرد الوحيد الذي يطوي مراحل تكامله في جزيرة نائية بدون الاتصال بأي نوع من الفكر والثقافة، وبدون الالتقاء بأي أحد من

افراد النوع البشري. ثمّ ينال هذا الإنسان مقام المكاشفة والشهود من خلال إضاءة نور العقل. فرغم انّ هذا الإنسان قد أقر آخر الامر بالنبوة ورسالة الرسل، وقبل الاحكام الالهية عن قناعة، إلّا انّ الوصول الى هذا المقام لا يتحقق إلّا في ظل العقل، ولا يؤثر في ذلك أي عامل آخر.

ويتحدث حي بن يقظان عن نوع من المكاشفة والشهود، بعد اجتيازه لمراحل التكامل في العزلة. إلّا اننا حينما ندقق في مراحل حياته، نكتشف بسهولة انّ تلك المكاشفة وذلك الشهود كانا بسبب نور العقل لا بسبب آخر. ويعتقد ابن طفيل نفسه ـ مؤلف هذه القصة ـ بأنّ ادراك الحقيقة لا يتم إلّا عن طريق السعي والنظر، وانّ الشهود والمكاشفة غير منفكين عنهما. وهذا يعني انه يؤمن باستقلال العقل، ويرى انّ نور العقل كافٍ للوصول الى الهدف. وهذا ما يدفع الى القول بوجود علاقة بين ما ذهب اليه فيلسوف الاندلس في قصة حي بن يقظان وبين كلام فيلسوف الري ابي بكر محمد بن زكريا الرازي. وكان ابو بكر الرازي قد وقف بوجه الشيخ ابي حاتم مؤكداً على استقلالية العقل وعدم حاجته الى غيره في إدراك الحقيقة. وقد عزف ابو بكر ابن الطفيل على هذه النغمة ايضاً في الاندلس، وادعى من خلال قصة حي بن يقظان استقلال العقل في الوصول الى الحقيقة وعدم حاجته الى غيره في هذا المجال. ولا شك في انّ هناك اختلافاً بين الفيلسوفين من حيث الأجواء الثقافية والفكرية ومن حيث الفاصل الزمني.

ومما لاريب فيه انّ الظروف التي كانت سائدة في القرن الرابع الهجري، لا يمكن أنْ تقاس بالأجواء التي كانت تحيط ببلاد الاندلس في القرن السادس. ولهذا فالصراحة والجرأة اللتان تميز بهما فيلسوف الري في التعبير عن آرائه، كانت طبيعية بحجم الرمزية التي تميز بها كلام فيلسوف الاندلس. ولا نريد من هذا أنْ نقول بأنهما لا يختلفان إلّا في اسلوب الكلام، وانما يجب الاذعان بالحقيقة التالية ايضاً وهي عدم تشابه النمط الفكري لديهما ايضاً رغم تقاربه. ففيلسوف الري ذهب الى القول بعدم ضرورة تعاليم الأنبياء وأوامرهم إعتماداً على العقل. في حين

أذعن فيلسوف الاندلس للشريعة والاوامر الالهية عن صدق وإخلاص، وأعلن عن احترامه لها. وكان يرىٰ انّ العقل السليم لابد وان يصل الى النتيجة التي يمكن الوصول اليها عن طريق الشرع والدين، كما انّ الأعمال والمراسم الدينية، تقوم على نقاط ودقائق يؤيدها العقل.

ومن هنا، يؤمن كل من فيلسوف الري وفيلسوف الاندلس باستقلال العقل النيّر، وعدم حاجته الى غيره، إلاّ انّ الاستنتاج الذي يخرج به الرازي يختلف عن استنتاج ابن طفيل. فالرازي ينكر بعثة الأنبياء، في حين يؤمن ابن طفيل عن عمق بضرورة بعثة الانبياء ووجودهم، ويعتبر ذلك من مقتضيات العقل السليم الواعي.

والسؤال الذي يطرح نفسه هنا، كيف يمكن لرأي واحد يقول باستقلال العقل وعدم حاجته الى غيره، أنْ ينتهي الى نتيجتين مختلفتين؟ أي كيف يمكن ان يصل فيلسوف الري من القول باستقلال العقل الى عدم ضرورة بعثة الانبياء، في حين يصل فيلسوف الاندلس عن نفس الطريق الى ضرورة بعثتهم؟

والاجابة هي انّ هذين الفيلسوفين ورغم اتفاقهما على استقلال العقل، إلّا انّهما يختلفان في طبيعة فهمهما للعقل. فالرازي يفتي بالتساوي العادل للعقل بين الناس وينكر التباين في الدرجات على هذا الصعيد. ويعتقد انّ ذلك التباين يعود الى اسلوب استخدام العقل لا الى العقل نفسه. ولو استخدموا اسلوباً واحداً، لما ظهر بينهم أي اختلاف وتباين. بينما نرى ابن طفيل وعلى العكس من الرازي، يأخذ بالتفاوت في درجات العقل، ويقر باختلاف الناس في استثمار جوهرة العقل الثمينة. وقد انبرى لسرد قصة حي بن يقظان على أساس هذا النوع من التفكير، كاشفاً بذلك عن قدرة الإنسان على قطع مراحل السلوك والتكامل بخطوات العقل الراسخة. كما انه تحدث عن نوع من المكاشفة والشهود خلال مراحل السلوك العقلي وقطع درجاته المتفاوتة. وهذا يعني نيل العقل للشهود والمكاشفة خلال إحدى مراتب سلوكه، وذوبان الفاصل بين النظر والمشاهدة.

واولئك القائلون بالتباين في درجات العقل ومراتبه، يأخذون ايضاً بالنتائج الطبيعية والمنطقية المتمخضة عن ذلك. ولا شك في انّ القبول بتفاوت الدرجات العقلية عند الافراد، لن يخلق مشكلة أمام تقسيم الناس الى أهل الظاهر وأصحاب التأويل.

وعلى هذا الاساس ايضاً قسّم ابن طفيل الناس الى عامة وخاصة، وتوصل في نهاية القصة الى نتيجة تفيد بأنّ البوح بأسرار الدين ليس غير مفيد لعامة الناس فحسب، وانما يشكل خطراً ايضاً.

وجسّد فيلسوف الاندلس أصحاب السر وأرباب التأويل من جانب، وأهل الظاهر من جانب آخر، في وجود شخصيتي القصة وهما «ابسال» و«سلامان». وتعدّ هاتان الشخصيتان مظهراً لفكر وسلوك فئتين من الناس. فكان سلامان وأنصاره من محبّي الخير والباحثين عن الحق، إلّا انهما ونظراً للنقص الفطري الذي كانا عليه، لم يطلبا الحق عن طريقه، ولم يدركاه من خلال الاستقراء والتحقيق، ولهذا انكرا رجال الحق والحقيقة. وهذا ما زرع اليأس في نفس حيّ بن يقظان من إصلاحهما، وادرك انّ انتفاع الناس بمنافع الدين، يقتصر على هذه الحياة الدنيوية، كي يترتب أمر معاشهم ولا يعتدي أحد على حقوقهم. وأدرك ابسال المنزلة التي عليها حي بن يقظان وفقه معنى كلامه. وتوصل حي بن يقظان وابسال الى هذه النتيجة وهي انّ تعليم الحقائق لاصحاب الافكار القاصرة يؤدي الى الإخلال بحياتهم. ومن الأَولى لمثل هؤلاء انْ يظل اسلوب حياتهم ثابتاً حتى يصلوا الى منزل اليقين وعتبة الامان. وهذا ما دفع بابسال وحي بن يقظان الى اعتزال الناس والعودة الى الجزيرة التي كان يختلي فيها حي بن يقظان[1].

وانطلاقاً من ذلك يمكن القول انّ فيلسوف الاندلس كان يفكر مثل فيلسوف الري على صعيد استقلال العقل وعدم حاجته الى غيره، إلّا انه يقرّ بضرورة بعثة

---

(١) جدير بالذكر انّ ابن سينا قد ألف قبل ابن طفيل رسالة باسم حي بن يقظان، واشار في كتاب الاشارات الى اسمي سلامان وأبسال أيضاً.

الانبياء انطلاقاً من اعترافه بالتفاوت في درجات العقل عند الافراد، فضلاً عن قبوله بضرورة وجود المعلم والمتعلم والإمام والمأموم في المجتمع البشري. كما انه يقول بالتفاوت بين العقل الاستقرائي والعقل غير الاستقرائي ولا يخلط بينهما. وحينما يجتاز حي بن يقظان مراحل السلوك العقلي للكثرة ويصل الى مقام الوحدة، يعترض عليه أصحاب القلوب العمياء ويتهمونه بالابتعاد عن طبيعة العقلاء، لانّ العقل يحكم عن قطع بأنّ الشيء إما أن يكون واحداً أو كثيراً. وقيل في الرد على هؤلاء بأنّ العقل الذي تعرفونه أنتم وأمثالكم، هو العقل الاستقرائي والقوة الناطقة، ومثل هذا العقل يبحث عن الموجودات الحسية ويستخرج منها المعاني الكلية. ومن الطبيعي ان ينظر مثل هؤلاء العقلاء إلى الحق والحقيقة بهذه العين ايضاً. غير انّ هذا النوع من العقل الذي نريده، افضل من ذلك النوع وأسمى.

ومن الأجدر باولئك الذين لا يعرفون غير المحسوسات والكليات المستنبطة منها انْ يضعوا القطن في آذانهم ويعودوا الى أصدقائهم الذين تصدق عليهم الآية التالية ﴿يعلمون ظاهراً من الحياة الدنيا وهم عن الآخرة هم غافلون﴾[1].

وهكذا نرى انّ فيلسوف الاندلس الذي يتحدث عن لسان حي بن يقظان، يعتقد بارتباط العقل الاستقرائي بأهل الظاهر وعالم الدنيا، ويتحدث عن عقل أعلى لا يُعدّ من نتاج الاستقراء. وقد استخدم كافة البراهين العلمية والاستدلال القياسي لمعرفة الامور كافة. إلّا انه لم يستخدم هذا الاسلوب لمعرفة الله، فتحدث عن نوع من الكشف والاستقراء على غرار كبار العرفاء.

وقطع حي بن يقظان كافة هذه المراحل والمقامات بقدم العقل، بادئاً سلوكه الصعب من مرحلة الحسّ. ولم يستعن بالغير في قطع هذا الطريق الطويل المتعرّج، واتخذ من نور العقل هادياً ومرشداً له. ولهذا السبب لم تنشأ آراء ابن طفيل الاخلاقية عن مصدر خارجي وانما تتصل بالعقل والطبيعة فقط. والاخلاق الحسنة من وجهة نظره هي تلك التي لا تدفع بالإنسان للاعتداء على الطبيعة

---

(١) سورة الروم، الآية ٧.

خلال مساره الحياتي. ويعتقد بأنّ لكل كائن من كائنات هذا الكون ـ نباتاً كان او حيواناً ـ غاية خاصة يمتاز بواسطتها عن سائر الكائنات. فطبيعة الثمرة ـ على سبيل المثال ـ الوصول الى مرحلة الفعلية والنضج بعد النمو. ثمّ تستقر بذرتها في أرض مناسبة كي تنبت شجرة جديدة تعطي ثمرة جديدة. ولو قطف الإنسان الثمرة قبل النضج والكمال، لارتكب عملاً قبيحاً غير مقبول، لانّ عمله هذا يحول دون وصول الثمرة الى غايتها الأصلية. وينطبق هذا الأمر ايضاً على من يأكل الثمرة الناضجة ويلقي ببذرتها في أرض غير مناسبة او في البحر او النهر. ومن الأعمال المخالفة للأخلاق أنْ يستخدم الإنسان النباتات والثمار النادرة للتفنن في الطعام، مما يعمل على انقراضها. في حين تحتّم عليه الاخلاق أنْ يزيح كل عائق عن طريق النباتات والحيوانات يحول دون وصولها الى غايتها الوجودية.

وعلى ضوء ما ذكرناه، يمكن القول بأنّ الاخلاق من وجهة نظر ابن طفيل أمر معقول يتحقق من خلال الغاية الوجودية للأشياء. وبهذا يصل الإنسان الى الأخلاق عن طريق العقل، وليس هناك فاصل بين العقل والاخلاق. وكان حي بن يقظان قد ترعرع بين الوحوش ولم يكن هناك وجود للفكر ولا للثقافة. ومن المسلم به انّ انعدام الفكر والثقافة، يعني انعدام الأحكام الاخلاقية ايضاً. ولم يكن عند حي بن يقظان من رصيد في تلك الظروف القاسية وعند سلوك ذلك الطريق الوعر، سوى العقل ونوره. ومن الطبيعي انه حينما يهتم بالأحكام الاخلاقية، ليس لديه مثال او نموذج خارجي يمكن ان يحتذي به، كما لا يتكلم انطلاقاً من التقليد لعدم وجود ما يمكن أنْ يقلده.

وهناك من يرى انّ المقلدين ايضاً لو تخلوا عن التقليد في يوم ما، لتوصلوا الى قناعة تملي عليهم التخلي عنه بشكل كامل. وربما يتصل بهذه الفكرة ايضاً ما طرحه علماء علم اصول الفقه بشأن التجزي في الاجتهاد، إعتقاداً منهم لو انّ شخصاً ما باستطاعته أنْ يقلع عن التقليد في مسألة واحدة، فبامكانه أنْ يعلن اجتهاده في بقية المسائل الاخرى ايضاً. وسواء صح هذا الرأي ام لم يصح، لم يكن حي بن يقظان مقلداً لأحد، ولم يخطُ خطوة واحدة بدون العقل في كافة شؤونه

الحياتية حتى نهاية الطريق. وحينما لا يتحدث أحد إلّا من خلال العقل، فلابد وأنْ تكون أحكامه الأخلاقية معقولة أيضاً. ولهذا السبب بالذات لا يُلاحظ فاصل بين العقل والاخلاق في قصة حي بن يقظان، ووقوع الاحكام الاخلاقية ضمن دائرة المعقولات.

وحينما يزول الفاصل بين الاحكام العقلية والأحكام الخلقية في سلوك حي بن يقظان، فلابد من القول ايضاً بزوال مثل هذا الفاصل بين الاحكام العقلية والأحكام الدينية. لأنّ اهل التحقيق يعتقدون بأنّ الدين والاخلاق ينبعان من عين واحدة. أي لو عُدّت الأحكام العقلية والأخلاقية شيئاً واحداً، فلابد أنْ تعدّ الاحكام العقلية والدينية شيئاً واحداً ايضاً. ونلاحظ اتحاد العقل والاخلاق والدين في السير والسلوك الذي كان عليه حي بن يقظان، وعدم وجود اي انفصال بينها.

والسؤال الذي يمكن أنْ يُثار هنا هو: هل يؤدي الجمع بين العقل والدين بالشكل الذي جاء في قصة حي بن يقظان، الى رضا اهل الدين؟ ولا شك في انّ مفهوم الدين غير مفهوم العقل، ولا يمكن لأي منهما أن يكون مرادفاً للآخر. ومن هنا حينما يُصار الى الحديث عن اتحاد العقل والدين، فهذا يعني انهما وإنْ اختلفا من حيث المفهوم، إلّا انهما متحدان من حيث الواقع العيني والخارجي. وقد يُطرح سؤال آخر: هل أن الدين في هذا الاتحاد والانسجام تابع للعقل، ام انّ العقل هو الذي يجعل من نفسه منسجماً مع الدين؟

وهناك اجابات عديدة على هذا السؤال: فهناك من يرى تبعية الدين للعقل، في حين يرى البعض الآخر عكس ذلك تماماً وضرورة أنْ ينسجم العقل مع الدين. وما ورد في قصة حي بن يقظان لا ينطبق مع القول الاول ولا ينسجم مع القول الثاني. فهذه الشخصية عاشت في أجواء خالية من الفكر والثقافة، ولهذا اعتمدت علىٰ العقل فقط في مراحل سيرها وسلوكها. واستطاعت بجدها وجهدها أنْ تدرك العلم الالهي، وأخذت تشيد بأحكام الشريعة في السر والعلن. ونظراً لاشادتها بالاحكام الالهية وانقيادها لها، كان لابد لها انْ تجعل من عقلها

منسجماً مع الشرع؛ لكن لما كانت لا تعتمد إلّا على العقل فحسب، فلابد من القول بأن أساس سيرها وسلوكها كان يقوم على العقل. وهذا ما يجعل هذه القصة محاطة بشيء من الغموض والتعقيد.

وتعود التفاسير والتحاليل المختلفة لشخصيات هذه القصة الى هذا الغموض والتعقيد ايضاً، بحيث نجد هناك تضاداً وتناقضاً بين بعض الآراء في شخصية حي بن يقظان نفسه. فالبعض ينظر اليه كموحد كبير يقدّس الشرائع السماوية. بينما يعدّه آخرون انساناً يرى كفاية العقل في ادراك الحقائق، ويرفض حاجة الإنسان الى غيره. ويرى اصحاب هذا الرأي اقتراب ابن طفيل من محمد بن زكريا الرازي في موقفه.

وأشرنا فيما مضى الى انّ احمد حميد الدين الكرماني، كان من بين الذين تصدوا بعد الشيخ أبي حاتم لابن الرازي، ووجّه الانتقاد الشديد لآرائه. وكان كلامه يؤكد على انّ عقل الانسان في هذا العالم، عقل بالقوة، وهو لهذا بحاجة الى تعاليم الرسل للخروج الى مقام الفعلية. ولا يعمم الكرماني رأيه هذا على الرسل ايضاً، لأنّ عقلهم ـ من وجهة نظره ـ ليس بالقوة، وانما يستمد وجوده عن طريق الانبعاث الاول في دار الابداع: «وبذلك ينفصل الإنسان الخارج من القوة الى الفعل في دار الطبيعة عن الإنسان الذي هو الملك المقرب الذي وجوده من طريق الانبعاث الاول في دار الابداع»[1]. والجدير بالذكر انّ كلمة «الانبعاث»، هي من الكلمات التي تشاهد بكثرة في آثار الاسماعيلية.

وكما نلاحظ في العبارة أعلاه، يميّز الكرماني بين الرسول وسائر الناس، ويعتقد بأنّ وجوده، وجود إبداعي يتحقق عن طريق الانبعاث الأوّل. في حين يقع الناس كافة في مرحلة العقل بالقوة، ثمّ يصلون الى مرحلة العقل بالفعل بشكل تدريجي وببركة تعاليم الرسل.

والسؤال الذي يمكن ان يطرح نفسه هنا: هل تصدق تلك الإشكالات التي

---

(١) حميد الدين الكرماني، راحة العقل، ص ٢١١.

أثارها حميد الدين الكرماني حول آراء محمد بن زكريا الرازي، على آراء ابن طفيل ايضاً؟

وليس من السهل الاجابة على هذا السؤال، لأنّ قصة حي بن يقظان قد تحدثت بشكل صريح عن عدم حاجة العقل الى غيره، وهو عين ما رفضه الكرماني، وإنْ كان ابن طفيل يؤمن عن عمق بضرورة بعثة الأنبياء وأحكام الشرع.

والجدير بالذكر انّ معارضة حميد الدين الكرماني لمحمد بن زكريا الرازي وأضرابه في استغناء العقل عن غيره، لا تعني بأي حال من الأحوال عداء مفكري الاسماعيلية لاستقلال العقل وحجيته، وانما تنصبّ معارضتهم لفيلسوفي الري والاندلس وغيرهما على طبيعة فهمهم لمعنى العقل. وكان المفكرون الاسماعيليون من بين من عُرِفوا بالنشاط والريادة في تناول القضايا الفلسفية ونشر المعارف الدينية. ويرى البعض انّ النمط الفكري الاسماعيلي لم يقتصر على زمان إسماعيل بن جعفر الصادق عليه السلام، انما يعود أساس تفكيرهم الى بداية الخلقة؛ كما يرون انّ إطلاق عنوان الاسماعيلية على فئة خاصة، قد بدأ منذ عهد اسماعيل ابن النبي ابراهيم عليه السلام ولا زال مستمراً[1]. وسواء كان هذا الزعم صحيحاً ام غير صحيح، فانّ مفكري الاسماعيلية ليسوا لم يعارضوا العقل وحجيته فحسب، وانما طالما اشادوا به وأثنوا عليه ايضاً.

وكان ابو يعقوب السجستاني من بين كبار رجال الاسماعيلية الذين اشادوا بالعقل وأهميته. ويُعدّ كلامه في العقل من أهم كلام على هذا الصعيد، إلّا انّ افكاره لم تُدْرس لحد الآن بما ينسجم مع مقامه العلمي الشامخ، ويُعدّ ذا مدرسة فلسفية خاصة. ويمثّل حميد الدين الكرماني أحد خريجي هذه المدرسة. وأكد السجستاني في الينبوع الخامس من كتاب «الينابيع» على انّ أي موجود غير العقل ليس بامكانه أنْ يحظى بخطاب الله تعالى. وأشار الى خلق الله تعالى لعالم

(١) المصدر السابق، ص ٢٢.

الوجود كافة بكلمة «كنْ»، وقال ان الله تعالى ما أنْ نطق بكلمة «كنْ» حتى تحقق معنى «يكون»، وظهر مراده في ساحة الوجود. وأكد على انّ كلمة «كن»، انما هي خطاب من الله تعالى، ولا يمكن أن يكون الخطاب بلا مخاطب. كما لايمكن الشك في حقيقة انّ المخاطَب بخطاب الله يجب أن يكون قادراً على إدراك معنى خطاب الله وتعقله، لأنّ الخطاب بدون مخاطب يفهمه، يُعدّ عبثاً لا معنى له، ومن المحال أنْ يصدر العبث عن الله تعالى. وعلى هذا الأساس يجب أن يكون هناك مخاطب يتعقل كلام البارئ، ولا يمكن أنْ يكون هذا المخاطب سوى جوهرة العقل.

وربما يُقال هنا إذا كان كل شيء يظهر الى الوجود بكلمة «كن» التي هي خطاب الله الوجودي، فكيف يمكن ان يوجد موجود قبل هذا الخطاب، كي يمكن أنْ يُعدّ مخاطَباً؟

وسعى السجستاني للاجابة على هذا التساؤل فشبّه العقل بالواحد، وقال بأنّ الواحد ورغم انه مصدر كافة الاعداد الزوجية والفردية، إلّا انه لا زوج ولا فرد، بل انّ كل عدد من الاعداد الزوجية والفردية يتحقق من منشأ واحد وبواسطة الواحد. أي انّ كل عدد من الأعداد يتحقق من تكرر الواحد، في حين انّ الواحد نفسه ليس عدداً. والدليل على ذلك هو انّ كل عدد، ذو ماهية تختلف عن ماهية العدد الآخر. ولما كانت الامور المتباينة يطرد كل منها الآخر وليس بامكان أحدها أنْ يكون مصدراً لوجود الآخر، لهذا لا يمكن للواحد أنْ يُعدّ مصدراً ومنشأ للأعداد إذا عُدّ عدداً، في حين ان الواحد يُعدّ منشأ للأعداد الزوجية والفردية برمتها. بعبارة اخرىٰ: انّ تكثر الاعداد، ينشأ عن الواحد، ويتحقق عن طريق تزايد الواحد. ويُعدّ العقل هو الآخر واحداً طبقاً لرأي السجستاني، اي انه بمثابة ذات المعقولات كافة، فتصدر هذه المعقولات عن العقل، وتتحقق عن طريق العقل.

وعلى ضوء كلام هذا الفيلسوف يمكن القول: مثلما انّ كل عدد من الأعداد ناشئ عن الواحد، تعود كافة المعقولات هي الاخرى الى العقل الواحد. واذا كان الواحد مصدراً لكافة الأعداد، فالعقل هو الآخر المعلول الاول ولا يمكن تقديم

شيء آخر عليه، لأنه يؤلف شيئية كافة الأشياء، والتي هي معقولة ايضاً.

وعلى ضوء ما ذكرناه يمكن القول بامتناع توهّم كل شيئية قبل العقل. ولابد من الاشارة الى انّ ابا يعقوب السجستاني، ذو مشرب تنزيهي مثل سائر المفكرين الاسماعيليين، ولا يجيز إطلاق عنوان الشيئية على الله تعالى. كما لا يجيز ايضاً إطلاق «ايس وليس» عليه سبحانه. ومن هنا عندما يؤمن بامتناع كل شيئية قبل العقل، فهذا لا يعني انكاره لتقدم الله على العقل، لأن الشيئية لا يمكن أن تُطلق على الله تعالى. ويعتقد ايضاً بأنّ العقل اشرف الأشياء وأسبقها لأنه يدركها، وادراكه لها يعني انه يحيط بها ويشرف عليها، على اعتبار انّ الادراك يُعدّ نوعاً من الاحاطة بالمدرَك. ومن الطبيعي أنْ يكون المحيط أشرف من المحاط وأسبق. وهذا يعني انّ العقل، أشرف الأشياء ويتقدم عليها دائماً[1]. ويصدق هذا الكلام على العقول كافة، وكثرة المعقولات ناشئة عن العقل، وتتحقق بواسطة العقل.

ومن خلال كل ذلك ندرك انّ الكثير من مفكري الاسماعيلية قد أعربوا عن انتقادهم لرأي محمد بن زكريا الرازي على صعيد العقل بالرغم من ايمانهم باستقلال العقل وأهميته. ومن الجدير بالذكر انّ لهذا الفيلسوف آراءً وأفكاراً اخرىٰ رفضها الحكماء المسلمون: فيرى مثلاً أنّ اللذة عبارة عن دفع الألم والعودة الى الحالة الطبيعية، والشرور في هذا العالم اكثر من الخيرات. كما يُنسب اليه القول بتناسخ الأرواح. ويُعدّ القول بالقدماء الخمسة، من الاقوال التي وردت في آثاره وهم: ١ ـ الهيولى ٢ ـ المكان ٣ ـ الزمان ٤ ـ النفس ٥ ـ ذات الباري تعالى.

ولم تتعرض أفكاره للنقد من قبل مفكري الاسماعيلية فحسب، وانما انبرى كثير من المفكرين من غير الاسماعيلية لنقدها أيضاً كناصر الدين عمر البيضاوي، وعلاء الدين القوشجي، ونجم الدين الكاتبي.

---

(١) ابو يعقوب السجستاني، الينابيع، تحقيق هنري كربن، الينبوع ٥ ـ ٦.

حدود الفلسفة والشريعة في نظر ابن سينا

لم يخطئ كبد الحقيقة اولئك الذين ينظرون الى ابن سينا كأحد اعظم فلاسفة العالم طوال التاريخ. وتكشف أفكاره الراقية وآثاره القيمة عن انه كان يتميز بنبوغ خاص. ولا نتحدث هنا عن طبيعة صلته بفلاسفة اليونان، ومدى عمق فلسفته، ولا عن مدى تأثير فلسفته على من تلاه من الفلاسفة، بل إنّ ما نود أنْ نتناوله في هذا الفصل هو كيف يمكنه كفيلسوف مسلم او مسلم فيلسوف تعيين حدود الفلسفة والشريعة، وما هو معياره في هذا التعيين؟

ولا شك في انه وعلى غرار سلفه الفارابي، قد لعب دوراً أساسياً في الجمع بين الفلسفة والدين، واستطاع عن هذا الطريق أنْ يخلق تياراً فكرياً عظيماً عُرِف باسم الفلسفة الإسلامية. وهناك شيء من الغموض يحوم حول: هل انّ دور الفارابي كان اكبر في ظهور هذا التيار الفكري العظيم ام دور ابن سينا؟ وقلّما يوجد من يمكنه أنْ يحدد على وجه الدقة مقدار دور كل منهما على هذا الصعيد.

ولم يشر ابن سينا في آثاره الى أحد كأُستاذ له، ولم يدن في الحقيقة لأحد بهذا الشأن. ورغم هذا لم يكتم احترامه للفارابي وإشادته به. واولئك الذين يعتقدون انّ الفارابي هو المؤسس للفلسفة الاسلامية، يتصورون انّ آثار ابن سينا، كانت في شرح هذه الفلسفة وتفصيلها. والحقيقة هي لولا آثار ابن سينا، لما كان بالامكان التكهن بمصير الفلسفة الإسلامية وما هو الشكل الذي يمكن أنْ تكشف

فيه عن نفسها. ورغم هذا ليس من السهل الوقوف بشكل واضح على حجم الدور الذي لعبه كل من هذين الفيلسوفين في ظهور الفلسفة الإسلامية ونموها. وقد أحجم المفكرون القدماء عن الخوض في هذا الموضوع، إلّا أنّ الشيء الذي لا شك فيه هو تأكيدهما على الجمع بين الفلسفة والدين، وبذلهما للكثير من الجهود والمساعي بهذا الشأن.

وانبرى ابن سينا لإثبات النبوة وبعثة الأنبياء إعتماداً على قاعدة الوجود والفيض الذاتي والعناية الأزلية. وتختلف طريقته في إثبات النبوة عن طريقة المتكلمين، لأنه لم يتشبث بقاعدة اللطف، ولم يلتفت الى بعض شروطهم في هذا المجال. وربما يقال هنا بأنّ قضية إثبات النبوة، هي على أيّ حال قضية كلامية مهما كانت الطريقة التي تثبت بها، فكيف يتحدث ابن سينا كفيلسوف فيها؟

ولا شك في أنّ قضية اثبات النبوة، قضية كلامية وفق عرف المتكلمين، إلّا انها تقع ضمن إطار القضايا الفلسفية من حيث ضرورتها في نظام الخلقة الكلي، على اعتبار انّ البحث عن ضرورتها في هذا النظام، انما هو بحث عن وجود شيء لم يتخصص بتخصص طبيعي ورياضي. ويعلم المطّلعون على المعايير الفلسفية بأن البحث عن وجود مثل هذا الشيء، يُعدّ من بين القضايا الفلسفية. ومن هنا يمكن لابن سينا كفيلسوف أنْ يتناول قضية إثبات النبوة، ويبرهن على ضرورة وجود النبي في نظام الخلقة العام، إعتماداً على الفيض الذاتي والعناية الأزلية لله تبارك وتعالى. ورغم ما تميز به هذا الفيلسوف من طاقات فكرية وفلسفية، غير انه نهج طريق التعبّد في قضية المعاد الجسمي ـ هذه القضية الأساسية المهمة ـ وتحاشى طريق البرهان والاستدلال الفلسفي فيها.

ومما تجدر الاشارة اليه انّ ابن سينا ورغم الجهود الحثيثة التي بذلها من أجل الجمع بين الدين والفلسفة، تعرض للعن بعض المتكلمين والمتشرعين.

فأبو حامد الغزالي إختلف مع الفلاسفة في عشرين مسألة جمعها في كتاب «تهافت الفلاسفة»، وتجاوز في ثلاث مسائل حدود المعارضة العلمية والفلسفية

وأعلن عن تكفيره لابن سينا. وهذه المسائل الثلاث هي:

١ ـ المعاد الجسماني ٢ ـ علم الله بالجزئيات ٣ ـ حدوث وقدم العالم.

ولسنا بصدد مناقشة مدى أحقية الغزالي في إصدار حكم التكفير الجريء لابن سينا، لبحثنا لها في موضع آخر[١].

ولا شك في استياء أهل الشريعة من موقف ابن سينا إزاء هذه المسائل الثلاث. إلّا انّ ملاك الكفر والايمان، واضح عند أهل البصيرة، ولا يعتمد على رضا أهل الشريعة فقط، وما يعمل على إرتكاب البعض للأخطاء الناجمة عن بعض التصرفات المتطرفة التي لا أساس لها، هو عدم وضوح حدود الشريعة عندهم. والأمر الجدير بالاهتمام هو وقوف ابن سينا على ذلك وإشارته اليه في كتاب «عيون الحكمة»، حيث ناقش فيه حدود الفلسفة والشريعة. وحظي هذا الكتاب في العصور المنصرمة باهتمام كبير حتى حفظه بعض المهتمين بالفلسفة. وقلّ الاهتمام به في يومنا هذا وللأسف، ولذلك نادراً ما يُطرح لطلاب الفلسفة ما أورده ابن سينا فيه على صعيد حدود الفلسفة وحدود الشريعة.

وانبرى في مطلع هذا الكتاب الى تعريف الحكمة وتقسيمها الى: حكمة عملية، وحكمة نظرية. والحكمة من وجهة نظره عبارة عن استكمال النفس الإنسانية الناطقة، عن طريق تصور الامور والتصديق بالحقائق النظرية والعملية. وتحدث الشيخ عن الحكمة العملية فقال: «فأقسام الحكمة العملية: حكمة مدنية وحكمة منزلية، وحكمة خلقية. ومبدأ هذه الثلاثة مستفاد من جهة الشريعة الإلهية. وكمالات حدودها تستبين بالشريعة الالهية، ويتصرف فيها بعد ذلك القوة النظرية من البشر بمعرفة القوانين العملية منهم واستعمال تلك القوانين في الجزئيات»[٢].

وهكذا نرى انه يؤمن باستفادة أقسام الحكمة العملية من الشريعة الالهية، وتعيين الشريعة لحدود كمالاتها.

---

(١) لمزيد من الاطلاع، يراجع كتاب المنطق والمعرفة في نظر الغزالي، للمؤلف.

(٢) ابن سينا، عيون الحكمة، ضمن رسائله، ص ٣٠.

وأشرنا في البداية الى اعتقاد الشيخ الرئيس ابن سينا بضرورة بعثة الأنبياء عن طريق إقامة البرهان. ومن الواضح انّ الهدف من بعثة الانبياء ليس سوى إرشاد الناس وهدايتهم الى الطريق الصحيح والأصلح في كافة أعمالهم وسلوكهم. واذا علمنا بتحدد سلوك وعمل الناس في إطار أقسام الحكمة العملية الثلاثة، فلابد من الاذعان بأنّ ما جاء به الأنبياء، يسلّط الضوء على مبادئ هذه الاقسام الثلاثة، ويرسم حدود كمالاتها. ونهض الانبياء بمهمة تسليط الاضواء على هذه المبادئ وتحديد كمالاتها بشكل كلي، مثل ما ورد في تعاليم الأنبياء عليهم السلام من أراد نيل الفضيلة الفلانية، فعليه ان يقوم بالعمل الفلاني، ومن اراد تجنب الرذيلة الفلانية، فعليه أن يسلك السلوك الفلاني. ومن الواضح انّ هذه الامور ذات صورة كلية عامة، ولا تنفرد في التحدث عن الأحوال الجزئية والفردية، لأنها ليست مضبوطة، ولا يمكن الاشارة الى جزئية وخصوصية كل منها من خلال البحث الكلي. وهنا يتدخل ادراك الإنسان ونظره، فتتحدد أحكام الاحوال الشخصية والحوادث الجزئية من خلال استخدام القوانين الكلية.

وتحدث ابن سينا عن مبادئ اقسام الحكمة النظرية الثلاثة، إلّا انّ ما اورده على هذا الصعيد، يختلف عما اورده على صعيد مبادئ الحكمة العملية، فقال: «ومبادئ هذه الاقسام التي للفلسفة النظرية مستفادة من أرباب الملة الإلهية على سبيل البينة، ومتصرف على تحصيلها بالكمال بالقوة العقلية على سبيل الحجة»[1]. ولم يوضح ما رمى اليه، في كتاب «عيون الحكمة»، وانما اكتفى بالايجاز والاختصار. إلّا انه اولى اهتماماً اكبر لهذا الموضوع في الرسالة الاضحوية التي صنفها في أمر المعاد، حتى يمكن أنْ تُعدّ هذه الرسالة تفسيراً لعيون الحكمة. فيرى هذا الفيلسوف انّ التوحيد الذي تحدث عنه الانبياء ودعوا الناس اليه، ليس سوى انّ الله تعالى واحد ومنزّه عن كل نقص وعيب، ومتصف بجميع صفات الكمال وأسماء الجمال والجلال. اما المسائل المماثلة لما ورد في كتب الحكماء الالهيين

(١) المصدر السابق، ص ١٩.

والتي تُقدّم الله على انه مُجرد عن الكم والكيف والجنس والجهة والمكان والحيز، فهي غير متناسبة مع فهم العامة، ولا يمكن طرحها امام الجـميع. فاذا ما أخـبر أحد العوام انّ الله ليس في داخل العالم ولا في خارجه، فسوف لن يعمل إلّا على تشويش أذهانهم ولو تحدث الانبياء الى الناس بمثل هذه المسائل خلال دعوتهم الى التوحيد، لما نجحوا في مهمتهم، لصعوبة ادراكها، وانهاكها للذهن وإرباكـه. ولهذا اكتفى الانبياء والرسل في دعوتهم الناس الى التوحيد، بالكلمات الـموجزة القصيرة، وأوكلوا شرح المسائل وتفصيلها الى عقول أهل الذكاء والفطنة. وأشار ابن سينا الى هذه الحقيقة بقوله: «... ولو ألقى هذا على هذه الصورة الى العرب العاربة او العبرانيين والأجلاف لتسارعوا الى العناد واتفقوا على أنّ الايمان المدعوّ اليه ايمان معدوم أصلاً»(١).

وعلى ضوء ما ذُكر يمكن القول ان ابن سينا حينما يعتقد بأنّ مبادئ الحـكمة النظرية مستفادة من أرباب الملة الالهية، فانما يريد أنّ ما أوجبه الأنـبياء عـلى الناس، هو مبدأ الإقرار بالتوحيد وتنزيه الباري تعالى من كل عـيب ونـقص. وحينما يقول بتحصيل كمال الحـكمة النظرية عن طريق العقل والاستدلال، فـانما يقصد إيكال هذه الحكمة الى العقل وذكاء اهل الذكاء.

ولابد من الاشارة الى أنّ ما جاء في عيون الحكمة والرسالة الاضـحوبة، لا يحظى بقبول عدد كبير من أهل التحقيق، لأنه يقسّم الناس الى فئتين: خـاصة وعامة، يتمتعان بنمطين متفاوتين من الاعتقاد الديني. ومـا ورد في الأضـحوبة يؤكد على انّ ما ورد في الكتب السماوية من مسائل توحيدية، موجّه الى عـامة الناس، ولا يمكن عرض شروحها وتفاصيلها عليهم. ويرى ابن سينا، صدق هذا الكلام على سائر الاصول العقائدية. وأشكل معارضوه عـلى كـلامه هـذا مـن جانبين:

الأول، هو انّ كافة الناس ـ العام مـنهم والخـاص ـ مشـمولون بـالأحكام

---

(١) الرسالة الأضحوية، تحقيق سليمان دنيا، مصر، ط ١، ١٩٤٩، ص ٤٥.

الالهية. وقد نزل القرآن الكريم للبشرية جمعاء بشكل واحد.

الثاني، هو أنّ القرآن قد أبان عن كل ما يؤدي الى سعادة الإنسان في الدنيا والآخرة. ولا يمكن أنْ نقول بوجود أشياء ذات صلة بسعادة الإنسان وكماله، إلّا انها غير موجودة في القرآن. وعلى هذا الاساس ليست آيات التوحيد مختصرة ولا مجملة كما يدعي ابن سينا. كما انّ تلك المجموعة من الآيات التي تتضمن التشبيه، تعدّ ذات جانب إستعاري ومجازي. وأعرب المؤيدون لابن سينا عن رفضهم لهذا الإشكال وقالوا بعدم إمكانية حمل الآيات التشبيهية على الاستعارة والمجاز لأنها تنسب إلى الله الوجه واليد وغيرهما، مع عدم وجود قرينة تُقْصي الكلام عن الدلالة على المعنى الحقيقي. ولما كانت المعايير اللغوية لا تجيز استخدام الكلام في غير معناه الحقيقي بدون وجود قرينة، فهذا يعني انّ الآيات التشبيهية قد استُخدمت في معناها وموضوعها الحقيقيين، ولم يؤخَذ في هذا الاستعمال فهم العامة وإدراكها بنظر الاعتبار.

وردّ المعارضون على الكلام أعلاه بقولهم: بالرغم من عدم وجود قرائن لفظية في الآيات التشبيهية، إلّا انّ هناك قرائن من نوع آخر يمكن من خلالها حمل الآيات على المعاني الاستعارية والمجازية. وتتمثل هذه القرائن غير اللفظية في العقل الإنساني النيّر النقي الذي يرفض بحزم قاطع تجسيم البارئ تعالى. وقد اعترف انصار ابن سينا بذلك إلّا انهم قالوا: اذا وقع العقل قرينة في هذا المجال، وحُملت الآيات التشبيهية على معانيها الصحيحة بالاستعانة بالقرينة العقلية، فلابد لنا في هذه الحالة من تقسيم الناس الى قسمين خاص وعام، لأنّ الخواص من الناس هم الذين يدركون رفض توهم تجسيم الله تعالى. أي لا يمكن حمل الآيات التشبيهية على معانيها الصحيحة بالاعتماد على القرينة العقلية، إلّا إذا عُرِفت أحكام العقل المحكمة. وليس من اليسير معرفة هذه الاحكام، ولذا يعجز عامة الناس عن نيل هذه المعرفة.

وعلى ضوء هذا الكلام يمكن أنْ نلخص رأي ابن سينا كالتالي: الحقيقة التي

يراها خاصة الناس، هي غير الحقيقة التي يراها عامتهم. وهذا هو عين ما طرحه ابن رشد بعد ابن سينا، وانبرى مؤيدوه الغربيون لبحثه تحت عنوان الحقيقة المضاعفة او الحقيقة المزدوجة. ولم يتهم أحد ابن سينا حتى الآن بقوله للحقيقة المزدوجة، في حين انّ الذي دعا الى اتهام انصار ابن رشد الغربيين بذلك ليس سوى تقسيمهم للناس الى عوام وخواص في ادراك الحقائق الدينية، وهو عين ما فعله ابن رشد، وعين ما ذهب اليه ابن سينا في الأضحوية. وهناك نقطة واحدة يمكن أن تدحض هذه التهمة عن ابن رشد وابن سينا، وهي انّ التباين في الادراك بين فئتين من الناس، حينما يرجع الى تباين طولي وتشكيكي بين مراتب ادراك الحقيقة الواحدة، سوف يلغي القول بالحقيقة المزدوجة. لأن التباين الطولي والتشكيكي في مختلف مراتب الشيء، لا يضر بوحدته التشكيكية.

ومن هنا، حينما يتحدث ابن سينا في كتاب «عيون الحكمة» عن مبادئ الحكمة النظرية وغاياتها وكمالاتها، فهو يريد بذلك انّ المبادئ والغايات، تعدّ مراتب مختلفة للحقيقة. وحين تُعدّ المبادئ والغايات، مراتب مختلفة للحقيقة الواحدة، يصبح ادراك مبادئ والغايات، مرحلتين في ادراك الحقيقة الواحدة. وهذا ما يبدد توهم الحقيقة المزدوجة، وليس بامكان أحد ان يزعم بأنّ ابن سينا، أحد القائلين بالحقيقة المزدوجة. والنقطة الجديرة بالاهتمام هي انّ الامام الفخر الرازي ورغم تخندقه بخندق الدين وتشكيكه المستمر في افكار ابن سينا الفسلفية، إلّا انه لم يشكك في كلامه هذا، وانبرى لتوضيحه في شرحه على عيون الحكمة.

واشرنا في بداية الفصل ان ابن سينا وانطلاقاً من كونه فيلسوفاً مسلماً، سعى أقصى ما يستطيع لايجاد نوع من الاتحاد والتنسيق بين الدين والفلسفة. ولا يخفى على أهل البصيرة مدى صعوبة السير في هذا الطريق. وقلما وجدنا من خطا في هذا الطريق الوعر المحفوف بالمخاطر دون أنْ يوجَّه اليه سيل من التهم والانتقادات. والدليل على ذلك هو قيام الدين على مبدأ التسليم والتعبّد، في حين تعيش الفلسفة في السؤال والبحث والتفحص. بعبارة اخرى: تنتهي الفلسفة حينما

ينتهي السؤال. واذا كان هذا الكلام صحيحاً، تبرز بشكل واضح مشكلة الجمع بين الدين والفلسفة والتنسيق بينهما. وانطلق أبعد من ذلك اولئك الذين يقولون بقيام الدين على مبدأ التعبد والتسليم، فقالوا: الايمان الذي يثبت عن طريق الاستدلال العقلي، لن يكون ايماناً. وهذا يعني انّ الدين والايمان لا علاقة لهما بالاستدلال العقلي، وغريبان عن الفلسفة. اي انهم لا ينظرون الى العقل والاستدلال كمفتاح لفهم العالم، ويرون انّ الإنسان اكبر مما يعلم، ويعلم اكثر مما يمكن ان يقيم البرهان عليه. أي انّ ما يُقام البرهان عليه، اصغر دائماً من معارف الإنسان، ومعارف الإنسان اصغر دائماً من الإنسان نفسه.

وكان الغزالي قد رفض في بعض آثاره كلّ وجوب مثل شكر المنعم، عدا الوجوب الذي يُعرف عن طريق الوعد والوعيد الالهي. ويعتقد انّ العقل لو عدّ شيئاً مثل شكر المنعم واجباً، فهو لا يخرج عن حالتين: إما للحصول على فائدة ونتيجة أو لا يستهدف اية فائدة ونتيجة. والشق الثاني غير مقبول لانه يستلزم السفه والعبث. اما على صعيد الشق الاول فهناك فرضيتان متصورتان: إما تعود الفائدة والنتيجة على الله، وإما على الإنسان. والفرضية الاولى مرفوضة لانّ الله تعالى اكبر من أن تعود عليه فائدة، من المخلوق. في حين هناك افتراضان على صعيد الفرضية الثانية، فحينما تصل الفائدة الى شخص الإنسان، لا تخرج عن صورتين: إما أن تصل اليه في الدنيا، وإما في الآخرة. ويجب أن نقول بعدم تحقق الصورة الاولى لأنّ شكر المنعم لا تترتب عليه فائدة دنيوية، وانما يمنع عن التمتع باللذات والشهوات. كما لا تترتب عليه فائدة اخروية، لأنّ الفائدة الاخروية او الثواب الاخروي لا يتحقق إلّا عن طريق التفضل الالهي والكرم الرباني اللذين لا يمكن معرفتهما إلاّ من خلال وعوده للناس. وحينما لم يعد الله مثل هذه الوعود، فكيف يمكن معرفتها والتعويل عليها[1]؟

---

(١) لمزيد من الاطلاع على رأي الغزالي هذا، يراجع كتاب المنطق والمعرفة في نظر الغزالي، للمؤلف، ص ٢٠٧.

ونفهم من هذا انّ الغزالي يعتبر الثواب الاخروي، ناجماً عن الفضل والكرم الالهي، وليس فيه وجوب وإلزام. في حين انّ تلك الفئة التي تعتمد على العقل والاستدلال، تعتبر شكر المنعم، اول الواجبات العقلية، بينما يرفض الغزالي حتى وجوب شكر المنعم. وهذا ما يجعلنا نتفهم بشكل اوضح صعوبة المهمة التي نهض بها ابن سينا في التوفيق بين الدين والفلسفة.

وأشار الشيخ الرئيس ابن سينا في النمط السادس من كتاب «الاشارات والتنبيهات» الى قضية، يمكن أنْ يكشف الالتزام بلوازمها، عن حجم مشكلاته في هذا المضمار. وتمثلت هذه القضية في اعتقاده بعدم قيام الموجود الاعلى بعمل من أجل الموجود الأدنى ابداً. بل انّ هدف كل فاعل من الفعل الذي يفعله إما نفسه او أمر أعلى من ذاته. فلو أحرقت النار الحطب، فذلك لا لكي تحترق مادة من مواد العالم. ولو رطّب الماء اللباس، فذلك لا لكي يترطب شيء ما. بل ان إحراق النار وترطيب الماء، انما تحققا من أجل أن يكمل كل منهما ذاته ويحفظ جوهره. كذلك النفس الناطقة، نراها تسعى من خلال تدبير البدن نحو هدف أعلى، بحيث لا يمكن ان نقول بأن تدبيرها للبدن، من اجل أن تظل العناصر المؤلفة له في كمال الاعتدال دائماً. وانما تقوم النفس الناطقة بهذا العمل من اجل الوصول الى كمالها المطلوب الذي يتحقق عن طريق البدن، وتستمر من خلاله في مسارها نحو الهدف الأصلي.

وقد تُطرح هذه القاعدة في بعض الأحيان تحت عنوان «العالي لا يلتفت الى السافل». ومن الآثار التي يمكن أنْ تنجم بفعل هذه القاعدة هي انّ الباري تعالى لا يهدف من خلقه للعالم او من الفعل الذي يصدر عنه، سوى ذاته فقط. ولهذا لا يجب انْ نبحث عن هدفه من خلق العالم، بين الموجودات. كما لا يمكن ان نتصور شيئاً أعلى من ذات الباري كي يمكن من خلالها تفسير الهدف من الخلقة طبقاً للقاعدة السابقة. وهذا ما يملي علينا أنْ نقول بأنّ هدف الله من الخلقة، ليس

سوى ذاته لا غير. اي انّ غاية فعله ليست سوى الفاعل[1]. وهذا يعني ان الله لا يلاحق غايةً في الموجودات، وانما هو غايةُ الامور كافة. وحينما لا يطلب الله لنفسه غاية في خلق الموجودات، فكيف يمكن أنْ يُقال بأنه خلق الناس كي يعبدوه، ولماذا وضع التكليف كي يعرفوه؟

واذا ما أراد أحد أن يظل وفياً لكلام ابن سينا على صعيد امتناع التفات العالي الى السافل، فلابد له أنْ يفتي بعقلية التكاليف، ويؤمن انّ الإنسان يكلّف نفسه بالعبادة ومعرفة الله عن طريق العقل. أي أنّ ما ذهب اليه ابن سينا يفرض على الإنسان القبول بأنْ ليس امامه من سبيل لعبادة الله ومعرفته، سوى العقل. ومن الطبيعي أنْ لا ينسجم هذا الكلام مع رأي اهل الشريعة الذين يرون شرعية التكاليف، وينظمون أعمالهم على أساس أوامر الله ونواهيه. أضف الى ذلك انّ الهدف من العبادة ـ عندهم ـ هو نيل القرب الالهي، ولا يتحقق هذا القرب إلّا عن طريق العمل بأوامره. وفي الوقت الذي ينظرون فيه الى الله كأعلى الموجودات، إلّا انهم يعوّلون دائماً على لطفه وكرمه، ويستمدون العون من عنايته. وليس بإمكانهم القبول على هذا الأساس انّ الموجود العالي لا يلتفت الى الموجود السافل، على العكس من ابن سينا الذي قال بكل صراحة بامتناع التفات العالي الى السافل. وكما قلنا، لو وُجد من يقول بامتناع التفات العالي الى السافل، فلابد أنْ يقول أيضاً بعقلية كافة التكاليف، ووقوف الإنسان عليها عن طريق الإلزام العقلي.

ولم يتحدث ابن سينا بشكل صريح بعقلية تكاليف الإنسان، وانما يُستنبط هذا المعنى من القاعدة التي اشرنا اليها، ويُعدّ من لوازمها العقلية والمنطقية. وهناك رسالة صغيرة تحمل عنوان «رسالة في سر القدر» منسوبة الى ابن سينا، أشار فيها الى عقلية تكاليف الإنسان، وقال: «... ولأنّ الناس ينبغي أن يكونوا مقيدين بأحد قيدين إما بقيد الشرع وإما بقيد العقل، ليتم نظام العالم. ألا ترى أنّ

(١) ابن سينا، شرح الاشارات، ج ٣، مطبعة الحيدري، طهران، ١٣٧٩ هـ، ص ١٤٩.

المحلول من القيدين جميعاً لا يُطاق حمل ما يرتكبه من الفساد ويختل نظام العالم بسبب المنحل عن القيدين. والله أعلم»[١].

وهكذا نرى انه يرى ضرورة التقيد بأحد قيدي الشرع أو العقل، لأنّ فقدانهما معاً يؤدي الى اختلال نظام الكون. وقد ألق الشيخ كلامه هذا كقضية منفصلة، في حين يمكن أنْ يُقال: حينما يوجد قيد الشرع، يتحقق قيد العقل ايضاً. وكان الشيخ نفسه من بين من سعى للتأليف بين العقل والشرع، كما عدّ اختلال نظام العالم، من نتائج فقدان القيدين معاً. بينما يرى أهل الشريعة بأنّ فقدان قيد الشرع يـؤدي بمفرده الى مثل هذه النتيجة. أي انهم يعتقدون لو لم يُبعث الانبياء والرسـل ولم يعلّموا الناس كيف يحيون الحياة السـليمة السـعيدة، لسـاروا في وادي الضـلال والانحراف، واختلّ نظام العالم. والخلاصة هي انّ ما جاء عن لسان ابن سينا في رسالة القدر لا ينسجم كثيراً مع رأيه في التوفيق بين الفلسفة والشريـعة. وقـد تحدث على صعيد المعاد الجسماني بما يُمكن أنْ يُفهم منه الفصل بين الشرع والعقل ايضاً، حيث قال: «يجب أنْ يُعلم أنّ المعاد منه ما هو منقول من الشرع ولا سبيل الى إثباته إلّا من طريق الشريعة وتصديق خبر النبي ﷺ وهو الذي للـبدن عند البعث»[٢].

وهكذا نرى انه يؤمن بأنّ المعاد الجسمي لا يمكن البرهنة عليه إلّا عن طريق الشريعة وتصديق ما جاء به الرسول ﷺ. غير انه يؤمن بامكانية البرهـنة على المعاد الروحي بواسطة العقل، وأشار الى ميل الحكماء الالهيين لهذا النوع من المعاد. وبصرف النظر عن كل نقد أو إشكال يمكن أن يثار هنا، إلّا انه لا يمكن أنْ نشك في انّ الشيخ يقول بنوع من الانفكاك بين العقل والشرع في هـذه القـضية بالذات.

---

(١) ابن سينا، رسالة في سر القدر، ضمن مجموعة رسائله، ص ٢٤٠.

(٢) ابن سينا، الهيات الشفاء، الفن ١٣، فصل المعاد.



قصة جمعية اخوان الصفا السرية

يُعدّ ظهور جمعية اخوان الصفا، من الأحداث الفكرية والثقافية المهمة في تاريخ الفلسفة الإسلامية. وقد تحاشى المؤسسون لهذه الجمعية ذكر اسمائهم وهوياتهم، وأخفوا انفسهم ما استطاعوا. وهناك كلام طويل حول أسباب امتناعهم عن الكشف عن انفسهم، ويقوم اكثر هذا الكلام على التكهن والحدس، وقلّما وُجِد من تحدث بالوثائق والأدلة عن السبب الحقيقي لتعتيم أعضاء هذه الجمعية السرية على حقيقتهم.

ولا شك في تأثير القضايا الاجتماعية والسياسية التي شهدها ذلك العصر على ظهور هذه الجمعية الى الوجود، لكن ليس من السهولة تحديد تلك القضايا على وجه الدقة وإثارة تفاصيلها. والجدير بالذكر انّ حكماء العالم الكبار طالما أكّدوا على ضرورة إخفاء الأفكار العالية العميقة عن أذهان عامة الناس، غير انّ مثل هذا التأكيد، يختلف عن واقع اخوان الصفا وآثارهم.

وأوصى قدماء الحكماء بعدم عرض الافكار المتقدمة ذات المضامين العميقة والمعقدة على من ليست لديهم القابلية لسماعها واستيعابها، واللجوء الى لغة الرمز في حال وجود ضرورة ما تستدعي التحدث عنها. في حين لم يحجم اخوان الصفا عن كشف أفكارهم وعرض القضايا الفلسفية، وانما أحجموا عن التعريف بأنفسهم والكشف عن هويتهم.

ويمكن أن نفهم من خلال دراسة مجموعة رسائل اخوان الصفا لماذا حاول كتّاب هذه الآثار كتمان هويتهم. فقد كانوا يتحدثون احياناً في هذه الرسائل بصيغة لا يمكن لجمهور المسلمين القبول بها. وحاولوا من اجل التوفيق بين الفلسفة والشريعة تأويل بعض الآيات والروايات، بل وأوصوا ايضاً بالاتساع في المشرب وبنوع من التسامح الديني، وعدم معاداة أي علم مهما كان، وعدم الاستغناء عن اي كتاب، وعدم التعصب لأي دين ومذهب. كما قالوا بأنّ المذهب الذي انتخبوه يستوعب كافة المذاهب والعلوم. فكانت رؤيتهم بالشكل الذي يمكن من خلاله النظر بعين الحقيقة الى كافة الموجودات حسية وعقلية، ظاهرية وباطنية، خفية او جلية، والاعتقاد بأنها جميعاً متصلة بمبدأ واحد وعلة واحدة. حيث يُشاهد من خلال هذه الرؤية عالم واحد ونفس كليّةٌ واحدة محيطة بكل الجواهر والجزئيات التي ما دونها[١].

وكما نرى، تشير مثل هذه الآراء الى نزعة كتّاب رسائل اخوان الصفا نحو الاعتقاد بصحة كافة الأديان والمذاهب، مما أثار استياء علماء الاسلام. والآراء التي طرحها اخوان الصفا في القرن الرابع الهجري، هي شبيهة بما راح يعبِّر عنه بعض المفكرين الغربيين بـ «التعددية» الدينية أو التسامح الديني، وهو ما لا يقبله أرباب الأديان وعلماء المذاهب، ولهذا يتعرض لنقمة هؤلاء العلماء كل من يسعى لنشر هذا اللون من الفكر. وليس من المستبعد أن يكون هذا هو السبب الذي دفع بجمعية اخوان الصفا الى إخفاء هويتها نظراً لايمانها باتساع المشرب وبنوع من التسامح الديني. والجدير بالذكر انّ أبا حيّان التوحيدي وآخرين قد أفشوا في آثارهم بعض أسماء أعضاء هذه الجمعية، وهم: ١ ـ ابو سليمان محمد بن معشر البُستي المعروف بالمقدسي ٢ ـ ابو الحسن علي بن هارون الزنجاني ٣ ـ ابو احمد المهرجاني او محمد بن احمد النهرجوري حسب بعض المستشرقين ٤ ـ ابو الحسن العوفي ٥ ـ زيد بن رفاعة.

---

(١) رسائل اخوان الصفا، ج ١، ص ١٠.

ولابد من الاشارة الى انّ ذكر هذه الاسماء، لا يحل المشكلة التاريخية، ولا يزيح الغموض عن طبيعة هذه الجمعية، والشيء المهم بالنسبة للباحث هو ترجمة هؤلاء الاشخاص ونمط حياتهم، وهو ما لا يكشف عنه ذكر الاسماء.

والشيء المعلوم بشكل تقريبي هو انّ هذه الجماعة كانت تنشط في البصرة وبغداد، وعلى معرفة بمختلف المدارس الفلسفية، لاسيما وانّ القرن الرابع الهجري، كان قرناً قد تألّقت فيه الثقافة الإسلامية الغنية وبلغت فيه ذروتها. ولمعت في هذا القرن والقرن الّذي تلاه شخصيات كبرى كانت مدهشة في عمق تفكيرها وقدراتها الفكرية. فضلاً عن شيوع حالة تعدد الآراء وتنوع الافكار، بحيث كان بامكان كل أحد أنْ يعلن عن استعداده الفكري.

ويقسّم بعض الباحثين حركة التكامل الفكري والثقافي الى ثلاث مراحل: الحس، والعقل، والبصيرة. كما قسّم الحكماء المشاؤون مراحل تطور العقل الانساني الى: العقل بالقوة، والعقل بالملكة، والعقل بالفعل.

وشبّه أبو حامد الغزالي مراحل إدراك وشعور الإنسان بثلاث كلمات قرآنية هي: مشكاة، ومصباح، وكوكب دري، وأشار الى نقاط دقيقة ومهمة، وذلك خلال تفسيره لآية النور.

وكافة اولئك الذين يتحدثون عن مراحل تطور فكر الانسان وثقافته، يؤكدون على أنّ ما يصدق على الفرد، يصدق على المجتمع أيضاً. وعلى هذا الاساس يعتبر بعض المفكرين، القرنين الهجريين الرابع والخامس، عصر تكامل الثقافة الإسلامية ونضجها.

وربما يُقال هنا بأنّ تكامل الثقافة الدينية، هو غير تكامل أصل الدين وأساسه، لأنّ تكامل الثقافة الدينية، يُعدّ من آثار نمو واطّراد الفكر البشري، في حين أنّ ما يتصل بأساس الدين، ذو جانب الهي، وخارج عن ساحة تاريخ الفكر البشري. ولن نتحدث عن هذا الموضوع هنا، ونتركه لفرصة اخرى، إلّا انّ الذي نود أنْ نشير اليه هو بلوغ الثقافة الإسلامية ذروتها في القرن الرابع الهجري، مما أتاح الفرصة لظهور بعض الجمعيات مثل جمعية اخوان الصفا.

قلنا في بداية هذا الفصل انّ مدينة البصرة كانت إحدى المدن المهمة التي برزت فيها هذه الجمعية. ومن الطبيعي ان يكون لبعض الأماكن دور في ظهور بعض التيارات الفكرية نظراً لما تمتاز به من خصوصيات اجتماعية معينة، بالضبط مثل تأثير بعض العصور على ظهور بعض المذاهب الفكرية.

وكانت البصرة وقبل أنْ تكون محلاً لظهور جمعية اخوان الصفا، محلاً لظهور مذهب آخر وقف فيه علماء النحو واللغة البصريون بوجه علماء مدرسة الكوفة. فكانت مدرسة البصرة ومدرسة الكوفة، مدرستين متخاصمتين، وكان علماء كل منهما في نزاع مع علماء الاخرىٰ.

وكان علماء المدرسة البصرية، يعبّرون عن آرائهم في قالب المنطق، ويسعون للتوصل الى معايير يمكنهم بها تقويم كلام العرب. وكان سيبويه، إمام المدرسة البصرية، ومن أبرز تلامذة الخليل بن أحمد الفراهيدي، ويُعدّ إمام علم النحو والادب العربي ايضاً، وله على هذا الصعيد كتاب أسماه «الكتاب». وكلمة «الكتاب» ـ مع الف ولام التعريف ـ تعني انه لا يحتاج الى معرّف كي يمتاز به عن الغير، ويكفي أنْ يقرأ طلاّب النحو مطالبه ليقولوا انها جاءت في «الكتاب». وتتسم موضوعات «الكتاب» بشيء من الاتساق والانسجام، الناجمين عن التعليلات العقلية والاستدلالات المنطقية. ولم يعمّر سيبويه طويلاً وتوفي ابان شبابه، إلّا انه رغم ذلك، أحدث تحولاً في علمي النحو واللغة بحيث كان له تأثير كبير على فهم الناس للقرآن الكريم على الوجه الصحيح، وذلك بفضل ما تميز به من نبوغ وذكاء خارق.

وفي مواجهة المذهب البصري الذي كان رجاله يتحدثون عن العقل والقاعدة، كان هناك المذهب الكوفي الذي اعتمد رجاله السابقة والسنّة.

ولابد من الاشارة الى انّ النزاع الذي كان محتدماً بين المدرسة البصرية ومؤيديها وبين المدرسة الكوفية ومؤيديها، لم يكن على غير صلة بالقضايا السياسية التي كان يشهدها ذلك العصر. فقد تخندقت في مدرسة الكوفة شخصيات مثل الكسائي والسائرين على خطاه لتعلن بأعلى صوتها أنّ أساس

اللغة العربية وقاعدتها، هو ما تحدث به قدماء العرب وسكان البادية، وما لا صلة له بهذه السابقة، لا اعتبار له.

ولو أنعم أحد النظر في محتوى كلام أنصار المدرسة الأدبية الكوفية، لأدرك دون عناء أنّ هدف هؤلاء من ادعاءاتهم تلك ليس سوى التأكيد على الماضي واتخاذه أساساً ومعياراً، وضرورة التوقف فيه. اي انّ هؤلاء يؤكدون على العربية قبل أي شيء آخر، وبدون هذه العربية لا يمكن فهم القرآن على الوجه الصحيح.

وكان أنصار المدرسة البصرية يفكرون بطريقة اخرىٰ، ويرفضون أي نوع من التفاضل بين السابق واللاحق، ويعتقدون لو أنّ الأقدمين بامكانهم التفوق على المحدثين فبامكان المحدثين انتقاد كلام الاقدمين أيضاً.

والجدير بالذكر انّ علماء النحو واللغة كانوا يطلقون كلمة «الأقدمين» على عرب ما قبل الإسلام، وكلمة «المحدثين» على المسلمين بشكل عام سواء كانوا عرباً ام غير غرب. واولئك الذين جعلوا قول الأقدمين ميزاناً لصحة الامور، يعتقدون انّ على كافة المسلمين عرباً وغير عرب أنْ يحافظوا على انتسابهم الى العربية الخالصة، كي لا يسري اليهم الانحراف. في حين يتجاهل رجال المدرسة البصرية التفاوت بين الأقدمين والمحدثين، ويؤكدون على المعايير والموازين اللغوية. ولهذا نراهم يولون أهمية بالغة لقواعد علوم الصرف والنحو واللغة، ويؤكدون عليها اكثر من أي نقل آخر.

ونقل لي أحد أصدقائي أنّ أحد اساتذة الادب في إحدى الجامعات العربية المهمة كان يرفض بشدة أنْ تكون صيغة «قال» ـ فعل ماضٍ للمفرد الغائب ـ قد جاءت عن كلمة «قَوَلَ»، ويصر على انها كانت «قال» بالأساس، ولا يمكن ان تكون قد صيغت من كلمة «قَوَلَ» على وزن «فَعَلَ» بثلاث فتحات متوالية. والواقع انّ ما ذهب اليه هذا الاستاذ، يُعدّ موقفاً متطرفاً، شبيهاً من الناحيتين السياسية والاجتماعية بالموقف السياسي الذي اتخذه علماء مدرسة الكوفة. ويرفض كثير من كبار مفكري عالم الأدب مثل هذه الآراء، ويعتقدون انّ القواعد اللغوية ذات تعليل عقلي، وانّ رفع الفاعل او نصب المفعول به في النحو العربي ـ

على سبيل المثال ـ لا يستند الى النقل فحسب، وانما تعتمد هذه القاعدة على نوع من الدليل العقلي ايضاً. وحاول ابو الفتح ابن جني أنْ يثبت إتكاء هذه القاعدة على علّة، ويقول بأنّ الفعل ليس له اكثر من فاعل، لكنه قد يكون له اكثر من مفعول، ولهذا تتناسب حالة الرفع مع الفاعل، وحالة النصب مع المفعول، لأنّ حالة الرفع ثقيلة، والأمر الثقيل اكثر انسجاماً مع الفاعل لقلته، في حين انّ حالة النصب أسهل وأخفّ، والأمر الخفيف اكثر انسجاماً مع المفعول الذي يمكن أن يكون اكثر من الفاعل دائماً. ومن هنا يرى ابن جنّي أنّ علل قواعد اللغة اقرب الى علل علم الكلام منها الى علم الفقه[1]. ومن هنا يختلف موقف ابن جني على صعيد الاشتقاق عما يقوله الآخرون، فيعتقد بجواز اشتقاق ما يمكن أنْ يُشتق عن الأصل بطريق معقول ومنطقي. ولا يرى وقوع الاستعمال، ملاكاً وحيداً لاعتبار الاشتقاق، بل انّ ملاك الاعتبار عنده، هو إمكان الاشتقاق.

وغير خاف على المهتمين بالمعايير العقلية والمنطقية انّ الأمر الواقع وبالفعل، يؤلف حالة واحدة من كثير من الحالات التي لديها إمكان التحقق والفعلية. ولتوضيح ذلك يمكن افتراض كتابين أحدهما أحمر الغلاف والآخر أسود الغلاف، وقد وُضع الكتاب الثاني فوق الكتاب الأول. ولا شك في انّ ما يقع أمام عيوننا، ليس سوى حالة من حالات عديدة بامكان هذين الكتابين تكوينها أمام عيوننا. وهذا يعني أنّ هناك تفاوتاً كبيراً بين ما هو واقع وبين ما يمكن أن يقع، وأن عالم الإمكان أوسع بكثير من عالم الواقع.

وليس لدينا المجال الكافي لدراسة انواع التفاوت بين المدرستين البصرية والكوفية، لكن لابد من التأكيد على انّ البصرة كانت إحدى المراكز المهمة لنشوء الفكر المعتزلي الذي لعب دوراً كبيراً في نشر العقلانية. وقد ظهر المذهب النحوي اللغوي البصري في هذه المدينة ايضاً، وبدأ اخوان الصفا ـ هذه الجمعية الفلسفية ـ نشاطهم فيها ايضاً.

---

(١) الدكتور نجيب محمود، المعقول واللامعقول، القاهرة، ط ٤، ص ٢٢٦ و٢٢٧.

والسؤال الذي من الممكن أنْ يُثار هو: اذا كان كل من التيار الفكري الاعتزالي، والمذهب النحوي اللغوي البصري، قد وقف بوجه خصم قوي وأعلن عن وجوده أمامه، فما هو الخصم القوي الذي جابهته جمعية إخوان الصفا؟ أي اذا كان المعتزلة قد تصدوا للأشاعرة، والمدرسة البصرية قد تصدت للمدرسة الكوفية على صعيد اللغة والنحو، فما هي تلك الفئة التي تصدت لها جمعية اخوان الصفا؟

والاجابة على هذا السؤال ليست بالبسيطة، وليس بامكان احد أنْ يدّعي انّ هذه الجمعية قد تصدت لمدرسة فكرية خاصة او الى فئة او جماعة معينة. ورغم هذا لا يمكن تجاهل هذه الحقيقة أيضاً وهي انّ هذه الجمعية لا يمكن أن تقدم على تأسيس مثل هذا التنظيم السري وتصدر مثل هذه الرسائل الفلسفية ذات الاطار المحدد من دون أن يكون لديها هدف فكري وسياسي وثقافي معين. ويبلغ عدد الرسائل التي ألّفتها هذه الجماعة ٥١ رسالة. وهناك رسالة وافية قامت بتأليفها ايضاً، تضاف الى تلك الرسائل الإحدى والخمسين. وذُكر ايضاً انّ مجموع الرسائل التي الفها اخوان الصفا بلغ ٥٢ رسالة عدا تلك الرسالة الموسعة. وانفردت ١٤ رسالة منها بالعلوم الرياضية، و١٧ رسالة بالعلوم الطبيعية، و١٠ رسائل بالعلوم العقلية وقضايا النفس، و١١ رسالة بالعلوم الشرعية. والرسالة الموسعة، تختلف في هويتها عن سائر هذه الرسائل.

ويقترب اخوان الصفا في نمط تفكيرهم الرياضي من فيثاغورس، وأخذوا بفكرة انّ حقائق الأشياء تتألف من أعداد. وليس بعيداً عن الحقيقة لو قلنا بأنّ مضمون ومحتوى رسائل اخوان الصفا، يُعدّ نوعاً من التلخيص البديع الشامل لمجموع الآراء العلمية والفلسفية المنتشرة في تلك الفترة. اي قيام كتّاب رسائل اخوان الصفا بتلخيص وايجاز ما كان سائداً آنذاك من افكار علمية وفلسفية وصبّها في قالب أدبي رائع. ولهذا ليس جزافاً لو سميت هذه الجمعية بأصحاب الادب الفلسفي او الفلسفة الأدبية. واستخدمت القالب القصصي أيضاً للتعبير عن بعض آرائها. وفضلاً عن الموضوعات العلمية والفلسفية، يُلاحظ في رسائلها

الكثير من النقاط الأدبية الظريفة، والحقائق العرفانية التي انتفع بها اعضاؤها خلال حياتهم. وكان اخوان الصفا يعيشون الى جانب بعضهم البعض حياة أخوية حميمة، مع تأكيدهم على الابتعاد عن كل نوع من انواع الهوى النفسي والمكر والنفاق. وتوصلوا من خلال التعاضد والتلاحم الى مذهب او مسلك فكري خاص، تصوروا أنّ بامكانهم أن ينالوا من خلاله الكمال الحقيقي والسعادة الحقيقية. ويقوم مسلكهم هذا على عدم وجود أي تعارض وتضاد بين الشريعة الإسلامية والفلسفة اليونانية، وبامكان المرء أنْ يتخذ منها مجتمعتين مصباحاً يستنير به في طريقه.

ويعتقد كتّاب هذه الرسائل بتلوث الشريعة الإسلامية بواسطة جهل الجاهلين واختلاطها بضلال الضالين. وليس هناك من سبيل سوى الحكمة والفلسفة لازالة التلوث وتطهير الشريعة من انواع الجهل، لأنّ الفلسفة ـ عندهم ـ نوع من الحكمة الاعتقادية والمصلحة الاجتهادية، وحينما تنتظم الحكمة الاجتهادية اليونانية مع الشريعة الإلهية وتتسق معها، يتيسر طريق الوصول الى الكمال والسعادة[١]. ولا يخلو من موقف سياسي رأي اخوان الصفا بتلوث الشريعة بجهل الجاهلين. فقد كانوا على خلاف مع الحكومة العباسية، اعتقاداً منهم بعدم أهلية خلفائها لادارة شؤون المسلمين. وربما كان خوفهم من الحكومة العباسية ببغداد هو الذي دفعهم لإخفاء انفسهم.

ورغم هذا، لا يُعّد كلامهم على وتيرة واحدة، فقد نُقلت عن بعضهم آراء لا تنسجم مع ما ذكرناه عنهم. فاذا كان المقدسي، احد كتّاب رسائل اخوان الصفا حقاً، فانّ كلامه يختلف عن كلام سائر كتّاب هذه الرسائل. فنقل ابو حيان التوحيدي عنه في كتاب «الأمتاع والمؤانسة»: «الشريعة طبّ المرضى والفلسفة طب الأصحاء»[٢]. ولا شك في عدم تناسق هذا الرأي مع ما قيل على صعيد

(١) رسائل اخوان الصفا، ط ١٤٠٥ هـ، قم، ج ١، ص ٦.

(٢) ابو حيان التوحيدي، الأمتاع والمؤانسة، تصحيح احمد امين وأحمد الزين، ط القاهرة، ١٩٤٢، ج

التوفيق بين الفلسفة والدين، لأنّه يدل على انفكاك الدين عن الفلسفة قبل أن يدل على التأليف بينهما. والأسوأ من هذا هو انه عدّ الفلسفة من خلال هـذا الرأي، افضل من الدين لأنها تضمن صحة الإنسان وسلامته. ولا شك في انّ الإنسان لا يفلح في نيل الفضائل إلّا اذا كان سليماً.

وتصاعد المقدسي بتجرئه، فتحدث عن تقليدية الشريعة، وبرهانية الفلسفة. وكان ابو حيان التوحيدي على علم بهشاشة كلام المقدسي، ولهـذا اورد ايـضاً الإشكالات التي أثارها الحريري عليه. فيرى الحريري انّ الطبيب الحاذق هـو ذلك الذي يعالج المرضى من جهة وينهض بدور مهم في الحفاظ على صحتهم من جهة اخرى. ولهذا لدينا طبيبان: الاول وهو الذي يعالج المرضى، والثاني وهـو الذي يحافظ على صحتهم. ثمّ كيف يمكن أنْ تكون الشريعة تقليدية وظنية، وهي ناشئة عن الوحي الالهي؟ كما انّ الفلسفة ونظراً لاتصالهـا برأي الإنسان فـليس بمقدورها أنْ توجب اليقين. وتصاعدت حدة نبرة الحريري فأكّد انّ هذا الشخص يقدم الشريعة على انها جسمانية والفلسفة على انها روحـانية، إلّا ان رأيـه مـن المهملات والطرهات التي لا يستحق قائلها الرد.

كما رفض الحريري كلام المقدسي على صعيد عـمومية الديـن وخـصوصية الفلسفة ووصفه بأنه يتعارض مع ما أبداه اخوان الصفا حول التأليف بين الدين والفلسفة.

ولم يبد ابو حيان التوحيدي وجهة نظره على هذا الصعيد بشكل مباشر، وانما اكتفى بنقل ردود الحريري عـلى المـقدسي. ولم يـقتصر ابـو حـيان عـلى ردود الحريري، وانما أشار الى رأي شيخه أبي سليمان المنطقي السجستاني ايضاً، وكشف عن وجهة نظره في هذه الجماعة. وقال بأنه قدّم له بعض كتب ورسائل اخـوان الصفا فنظر فيها لعدة ايام ثمّ أعادها اليه وقال انّ هذه الجماعة قد تحملت الكثير من العناء إلّا انها لم تجن شيئاً، وأنها قد غنّت أغان جميلة إلّا انها لم تُطرب أحداً،

ج ٢، ص ١١.

وأنها تصورت أنّ بامكانها إقحام الفلسفة في داخل الشريعة، وضم الشريعة الى الفلسفة، غير انّ عملاً كهذا في منتهى الصعوبة ويواجه الكثير من العقبات دائماً. وأكد ابو سليمان ايضاً انّ جماعة اكفأ من هذه الجماعة قد قاموا بمثل هذا العمل، إلّا انهم لم يبلغوا مرادهم وجابهوا مشاكل جمة.

وسأل ابو العباس البخاري ابا سليمان عن سبب صعوبة التوفيق بين الشريعة والفلسفة فأجابه بأنّ الشريعة قد نزلت عن الله بواسطة السفير الالهي وعن طريق الوحي، وأيدتها المعجزات وشهادة الآيات، ولا يوجد فيها بحث ولا كيف ولماذا. ولا يتحدث أحد فيها حتى عن لو وربما. لأنّ كل لماذا وكيف بمثابة نوع من الاعتراض والشك، وهما لا ينسجمان مع التسليم لله. فالورع والتقوى يمثلان أساس الدين، والعبادة وطلب القرب من الله يمثلان غايته.

ويؤكد ابو سليمان لو كانت وحدة الفلسفة والدين امراً جائزاً، لأبلغ الله تعالى ذلك الى الناس، ولاستعان صاحب الشريعة بالفلسفة في تقويم الشريعة وإكمالها، في حين لم يقم الانبياء بمثل هذا العمل ولم يفوضوا الى خلفائهم القيام به أيضاً. وليس لم يستمد الانبياء والاولياء العون من الفلسفة في الاعمال الدينية فحسب، وانما نهوا عن الخوض في مباحثها ايضاً وحذروا الناس من الاشتغال بالفلسفة والنجوم وغيرهما.

ويعتقد ابو سليمان انّ الله تعالى قد أكمل الدين بواسطة نبيه، فلم تَعُد هناك حاجة بعد نزول الوحي الى نتاج رأي الإنسان ونظره. ويرى انّ الامة الإسلامية قد نزعت بعد وفاة الرسول ﷺ الى العديد من الفرق والمذاهب، إلّا انها جميعاً لم تعتمد الفلسفة ولم تتخذ سبيل الفلاسفة؛ كما اختلف الفقهاء فيما بينهم في أحكام الحلال والحرام، إلّا انهم جميعاً لم يستمدوا العون من الفلسفة ولم يقبلوا على الفلاسفة. ولهذا يعتقد انّ الدين لا علاقة له بالفلسفة، ويرى عدم وجود أي انسجام بين ما هو نازل عن طريق الوحي وبين الرأي والنظر الزائلين[١].

---

(١) المصدر السابق، ج ٢، ص ٨ ـ ١٠.

ولا نريد أنْ نناقش كلام أبي سليمان السجستاني ومدى صحته، ومدى التزامه بمثل هذا الكلام، إلّا انّ ما نقله ابو حيان التوحيدي عنه يشير الى عدم انسجامه مع اخوان الصفا، وعدم قبوله لآرائهم. ولم يكن السجستاني وحده، هو الذي عارضهم، وانما أعرب كثير من المفكرين عن استيائهم من آرائهم. وهناك الكثير من العوامل التي تقف خلف هذا الاستياء أهمها إثنان هما:

الاول، التعددية الدينية او التسامح الديني الذي كانت تؤمن به هذه الجمعية.

الثاني، عدم انطباق عنوان الفيلسوف على هذه الجماعة، بالمعنى الاصطلاحي للكلمة وطبقاً للمعايير التي قدّمها الفارابي وابن سينا في تعريف الفيلسوف. فهذه الجماعة لم تطرح في مجموعة رسائلها سوى ما يمكن أنْ يُعبَّر عنه بتلخيص ما ورد في آثار القدماء وضم بعضه الى البعض الآخر. أي انّ ما ورد في رسائل اخوان الصفا، يُعدّ نوعاً من الافكار الملتقطة من هنا وهناك والتي لا يمكن أنْ تُعدّ نظاماً فلسفياً واحداً.

وسعى كتّاب رسائل اخوان الصفا لجمع كافة معارف ومعلومات تلك الفترة التي وصلت الى ايديهم في مجموعة واحدة، مع صبّ بعضها في قالب قصصي وأدبي شيق أحياناً. وما كان بامكان علماء الإسلام وطبقاً للعامل الاول أنْ يكون لديهم شيء من الثقة بأفراد هذه الجمعية، لأنّ التسامح الديني والنظر الى كافة الأديان بعين واحدة، ليس بالشيء الذي يمكن لعلماء الإسلام أن يتجاهلوه.

واذا ما أراد أحد أنْ تكون لديه صورة واضحة نوعاً ما عن الرؤية التي كان ينظر اخوان الصفا من خلالها الى الأديان، فلا بأس بمراجعة الرسالة الرابعة والاربعين، وقراءتها بدقة وعمق. وقد ذكروا فيها انهم كانوا فترة من الزمن في غار أبيهم آدم في جو من الود والعاطفة، حتى حلّ الوعد، فشاهدوا مدينتهم الروحانية الواقعة في فضاء مرتفع. وهي نفس المدينة التي طُرِد منها أبوهم آدم وزوجه وأبناؤه بعد أنْ انطلت عليهم حيلة إبليس، فحُكم عليهم بسقوط الرتبة وانحطاط الدرجة. وقيل لآدم وزوجه بعد تلك الخدعة انّ عليكما الهبوط الى الأرض والمكث فيها الى الوقت المعلوم. فأنتما ستعيشان فيها وتموتان فيها،

وتُحشران منها عند الاستيقاظ من نوم الجهل والغفلة؛ أي حينما يُنفخ فيالصور، وتنشق القبور، وتخرج الأجداث من التراب مهرولةً نحو محلها الخاص.

ويدعو اخوان الصفا القارئ الى الاستعجال والركوب معهم في سفينة النجاة التي صنعها أبوهم نوح، كي لا يغرق في أمواج بحر الهيولى، او الى الانضمام اليهم في النظر الى ملكوت السماوات مثلما شاهدها أبوهم ابراهيم والالتحاق بزمرة أهل اليقين، أو اتمام الميعاد والانطلاق نحو الميقات لتلقي البلاغ كموسى ومشاهدة الوجود، أو الخروج من ظلام الشيطان لمشاهدة إشراق نور الله في فضاء أفريحون، أو الدخول الى معبد عاديمون ومشاهدة الأفلاك التي تحدث عنها إفلاطون، والتي هي أفلاك روحانية لا تلك الأفلاك التي يشير اليها المنجمون. والدليل على انها روحانية ـ حسب اخوان الصفا ـ هو انّ علم الله محيط بما يحيط به العقل، والعقل محيط بما تحيط به النفس، والنفس تحيط بما هو كامن في باطن الطبيعة، والطبيعة تحيط بما يمكن أن تحتويه الهيولى. ولهذا فالحديث عن الأفلاك، روحاني حيث يحيط بعضها بالبعض الآخر[1].

وهكذا نفهم من هذه الرسالة انّ آدم ونوحاً وابراهيم وموسى عليهم السلام، جميعهم مصدر لهداية الناس وإرشادهم، فضلاً عن النبي الايراني اشوزردشت، والفيلسوف اليوناني إفلاطون. ويرى اخوان الصفا ايضاً انّ رب أنبياء بني اسرائيل هو نفس الاله الذي يطلق عليه اشوزردشت اسم اهورامزدا، وهو نفسه الذي يسميه افلاطون بالخير الأعلى.

وانطلاقاً من هذه الرؤية، من الطبيعي أنْ تثير هذه الرسائل سخط علماء الأديان والمذاهب، وأنْ يهجرها العلماء المسلمون.

وتناول اخوان الصفا قضايا اخرى أثارت استياء أهل الشريعة ايضاً، فقد تحدثوا في باب الدعاء بما لا ينسجم مع ما ورد في كتب الأدعية الإسلامية، حيث قسموا الدعاء الى دعاء شرعي ودعاء فلسفي. والدعاء الشرعي عبارة عن

---

(١) رسالة اخوان الصفا، ج ٤، ص ١٨ و١٩.

الانقياد وإطاعة أوامر الله ونواهيه واتباع سيرة الرسول وسنته، وكذلك التضرع الى الله في الاجتماعات الإسلامية والأعياد وأيام الجمع وعند ظهور الآيات، حيث يُستجاب الدعاء في هذه الصورة ويُقبَل القربان. اما الدعاء الفلسفي فهو عبارة عن الاقرار بالتوحيد. وتعتقد هذه الجماعة انّ اقتران الدعاء الشرعي بالدعاء الفلسفي، امر في غاية الصعوبة، وقد يؤدي في اغلب الأحوال الى موت الجسم ومنع النفس عن تحقيق رغباتها أو الوصول الى إدراك حقائق الوجود.

وبعد أن قسّم اخوان الصفا الدعاء الى شرعي وفلسفي، قالوا انّ أفضل الأدعية الشرعية في الإسلام، هي تلك التي تتم في ليلة القدر وعيدي الفطر والأضحى وفي بيت الله بين الركن والمقام، وعند مشاهدة هلال الفطر وأداء الزكاة.

وقال اخوان الصفا انّ الحكماء القدامى وفلاسفة اليونان كانوا يعلّمون ابناءهم وتلامذتهم عبادات وأدعية خاصة باليوم الاول واليوم الاوسط واليوم الاخير من كل شهر. وهي مراسم طويلة لا مجال لنا لذكرها[1]، ونكتفي بالاشارة الى التوسل بالأدعية والنجاوى الافلاطونية والادريسية والارسطاطاليسية في مراسم اليوم الاول بعد نهاية الثلث الثاني. وتعدّ هذه الايام الثلاثة ـ حسب اخوان الصفا ـ أيام عيد وسرور، ويتمتع المساهمون في أدعيتها الفلسفية بفرح اكبر في اليوم الأول، ويقل هذا الفرح في اليوم الثاني؛ بينما يتحول اليوم الثالث الى يوم حزن وأسى، من أجل أن تتجدد دورة الزمن في عودة الشمس الى بداية برج الحمل.

ويُفهم مما ورد في رسائل اخوان الصفا، انّ مراسم الدعاء الفلسفي في اليونان القديمة كانت تجري على أساس حركة الشمس في الابراج وموقعها ازاء بعض الكواكب. ومن الجهود العقيمة التي بذلها اخوان الصفا، مطابقتهم للأعياد الإسلامية مع الأعياد الفلسفية اليونانية. ولهذا قالوا بوجود ثلاثة أعياد اسلامية كبرى:

(١) لمزيد من الاطلاع راجع رسائل اخوان الصفا، ج ٤، ص ٢٦٤ ـ ٢٧٤.

١ ـ عيد الفطر ، وتتحقق فيه أعظم انواع الفرحة والسرور، لأنّ الناس قد خرجوا من شهر الصيام ونالوا يوم العيد، الذي هو بمثابة فصل الربيع.

٢ ـ عيد الأضحى، وفيه يراق دم الأضحية، ويمتزج فيه السرور بنوع من الحزن. وهذا يعني ان سروره أقل من اليوم الأول. مثلما كان الحال عليه في اليوم الثاني في اليونان القديمة.

٣ ـ عيد الغدير، والذي أوصى فيه الرسول صلى الله عليه وآله وسلم بالخلافة من بعده لعلي بن ابي طالب عليه السلام بعد عودته من حجة الوداع. وهذا اليوم ورغم انه يوم عيد وسرور، إلّا انه يوم حزن وألم ايضاً، لما حدث من نفاق وخدعة من قبل الناس. وهو شبيه ايضاً بعيد اليونان القديمة الذي يتغير فيه الزمان عندهم من الصيف الى الخريف، مما يؤدي الى تلف الفواكه، وانجرار الأشجار الى الجفاف.

وقال اخوان الصفا بوجود يوم آخر في الشريعة الإسلامية، وصفوه بيوم الغم والمصيبة، وهو يوم رحلة خاتم الأنبياء صلى الله عليه وآله وسلم عن الامة، وقد تركها في حزن وألم لا نهاية لهما. ويُعدّ هذا اليوم يوم عيد ايضاً لأنه اليوم الذي حلّ فيه لقاء الرسول صلى الله عليه وآله وسلم بربه. ولا شك انهم أرادوا بذلك أن يطابقوا الاعياد الإسلامية مع الاعياد الأربعة للفلاسفة اليونانيين، غير انّ جهودهم تلك باءت بالفشل لعدم الانسجام في المناسبات بين أعياد الجانبين.

وقسّم اخوان الصفا أيام عمر الإنسان الى أربع مراحل، محاولين تطبيق كل مرحلة على كل عيد من الاعياد المذكورة. وهذه المراحل هي: ١ ـ مرحلة الطفولة ٢ ـ مرحلة الشباب ٣ ـ مرحلة الكمال والكهولة ٤ ـ مرحلة الشيخوخة ونهاية الحياة. ووصفوا الأعياد الأربعة بأنها أشخاص ناطقة ونفوس فعالة، تُحوِّل كل ما يُلهمه الله لها الى مرحلة العمل والتنفيذ.

ويتحدث اخوان الصفا عن اليوم الاول والعيد الاول فيقولون بأنه اليوم الذي يخرج فيه القائم من خلف ستار الاستتار. وينطبق هذا اليوم مع نزول الشمس الى برج الحمل وبداية الربيع.

والعيد الثاني عندهم هو اليوم الذي يخرج فيه القائم الثاني وتنزل الشمس الى

برج السرطان. وتنتهي في هذا اليوم أيضاً حكومة الجور والطغيان ويمتد الفرح والسرور.

والعيد الثالث هو اليوم الذي يخرج فيه القائم الثالث، وتنزل فيه الشمس الى أول الميزان ويتساوى فيه الليل والنهار. ويقاوم فيه الباطل الحق، وتجري فيه الامور على العكس مما مضى.

والعيد الرابع هو يوم الغم والحزن، حيث يعود فيه المسلمون الى غار الخفاء وكنز التقية، وتكون الاوضاع كما قال صاحب الشريعة: ظهر الإسلام غريباً وسيعود غريباً.

وأكد اخوان الصفا بأنّ ما قيل في غربة الإسلام هو عين ما نحن واقعون فيه اليوم والى وقت البروز والخروج والرجوع. ووصفوا ذلك بأنه تقدير الله تعالى حيث لابد أنْ يميز خلال هذه الفترة الخبيث من الطيّب.

وقسموا القربان الى شرعي وفلسفي ايضاً. فالقربان الشرعي عبارة عن ذبح الحيوان مع سلسلة من الشرائط وفي وقت خاص خلال مراسم الحج. في حين انّ القربان الفلسفي ورغم انه كالشرعي من حيث الجهة، إلّا انّ نهايته هي التقرب من الله المنان عن طريق التخلي عن الجسد واختيار الموت. وقد فعل الفيلسوف الكبير سقراط ذلك، فتخلى عن جسده بارتشاف كأس السم واستسلم للموت. ويعتقدون انّه كان مسروراً عند الاحتضار ويلوم تلامذته على ما كانوا يبدونه من جزع عليه ويوصيهم بالصبر والتحمل. وهم لهذا يرون انّ العزوف عن محبة الدنيا وعدم الخوف من الموت، من أعظم القرابين(١).

ولم يول اخوان الصفا اهمية خاصة لأفكار شخصيات مثل سقراط وافلاطون وارسطو فحسب، وانما ابدوا اهتماماً ايضاً نحو سائر النحل الفلسفية اليونانية القديمة، واستفادوا منها. فأخذوا يقولون بمبدئية العدد، تمشّياً مع آراء فيثاغورس، واستنبطوا الكثير من النتائج من هذه الفكرة. وأقرّوا باعتناقهم

(١) رسائل اخوان الصفا، ج ٤، ص ٢٧١ ـ ٢٧٣.

لأفكاره وقالوا بأنّ طبيعة الموجودات تقوم على طبيعة العدد. أي لو كان بمقدور أحد أن يعرف على وجه الدقة العدد وأحكامه وطبيعة الأجناس وأنواعها، لكان بامكانه أن يدرك بسهولة كمية اجناس الموجودات وأنواعها[1]. ولهذا السبب قالوا بأنّ الله لابد وأنْ يكون حقيقياً لأنّه حكيم ومبدع ومبدئ للموجودات. وعلى صعيد آخر لمّا كانت كافة موجودات هذا العالم متساوية من حيث المادة والهيولى؛ فلابد أن يكون الاختلاف المشاهَد بينها، اختلافاً في الصورة. وهو اختلاف يتعيّن على أساس المقدار والشكل، حيث يمكن تقسيم الشيء الى ثنائي وثلاثي ورباعي واكثر. والموجودات التي تُحسَب على الثنائيات هي: ١ ـ الهيولى والصورة ٢ ـ الجوهر والعرض ٣ ـ العلة والمعلول ٤ ـ البسيط والمركب ٥ ـ المظلم والمضيء ٦ ـ المتحرك والساكن ٧ ـ العالي والسافل ٨ ـ الحار والبارد ٩ ـ الجاف والرطب ١٠ ـ الخفيف والثقيل ١١ ـ الجيد والرديء ١٢ ـ الصواب والخطأ ١٣ ـ الذكر والانثى، وهذا ما تؤيده الآية القرآنية القائلة ﴿ومن كل شيء خلقنا زوجين لعلكم تذكرون﴾. والموجودات التي تُحسب على الثلاثيات هي: ١ ـ الأبعاد الثلاثة أي الطول والعرض والارتفاع ٢ ـ المقادير الثلاثة أي الخط والسطح والجسم ٣ ـ الأزمان الثلاثة أي الماضي والحال والمستقبل ٤ ـ درجات الحقيقة الثلاثة أي الواجب والممكن والممتنع ٥ ـ العلوم الثلاثة أي الطبيعيات والرياضيات والالهيات.

وقد أورد اخوان الصفا مفاهيم الواجب والممكن والممتنع تحت عنوان درجات الحقيقة، ويقصدون انّ هذه العناوين الثلاثة، عناوين نفس الأمرية واعتبارات واقعية. والحقيقة ليست سوى نفس الأمر، لا شيء آخر. اي مثلما انّ ممكنية الإنسان تُعدّ حقيقة لا يمكن تجاهلها، كذلك يعد امتناع اجتماع او ارتفاع النقيضين، هو الآخر حقيقة قائمة. والموجودات التي تقع ضمن الرباعيات ـ من وجهة نظره ـ هي: ١ ـ الطبائع الاربعة، اي الحرارة، والبرودة، والرطوبة، واليبوسة ٢ ـ

---

(١) المصدر السابق، ج ٣، ص ١٧٨.

الأركان الأربعة، اي النار، والهواء، والماء، والتراب ٣ ـ الأخلاط الاربعة، اي الصفراء، والدم، والبلغم، والسوداء ٤ ـ الفصول الاربعة، اي الربيع، والصيف، والخريف، والشتاء ٥ ـ الجهات الأربع، اي الشرق، والغرب، والشمال، والجنوب، ٦ ـ مراتب الاعداد الاربع، اي الآحاد، والعشرات، والمئات، والالوف.

وتحدث اخوان الصفا عن الموجودات الخماسية والسداسية والسباعية ايضاً، مع اعتقادهم بعدم وجود عدد لم يخلق الله تعالى جنساً من أجناس الموجودات على أساسه(١).

وتحدث اخوان الصفا بشكل اكبر عن العدد (٧)، وتناولوه في ظل اجواء تختلف عن تناولهم للاعداد الاخرىٰ. وأهم ما اكدوا عليه في هذا المجال قضيةٌ عبّروا عنا باسم «السبعية»، واستعرضوا من خلالها إمامة سبعة أئمة او سبعة ناطقين. أي انهم قالوا بأنّ عدد الناطقين بالشريعة، سبعة وهم: آدم عليه السلام، ونوح عليه السلام، وابراهيم عليه السلام، وموسى عليه السلام، وعيسى عليه السلام، ومحمد صلى الله عليه وآله وسلم، والمهدي عليه السلام. ويعتقدون بوجود سبعة ائمة بين كل ناطِقَين من الناطقين السبعة(٢). وتحدثوا عن مختلف الفرق والأديان، على أساس الأعداد أيضاً.

وعلى ضوء ما أشرنا اليه الى الآن، يمكن أن تكون قد تبلورت لدينا صورة إجمالية عن النزعة الدينية والفلسفية لاخوان الصفا. فيكشف تأكيدهم على العدد (٧) والناطقين السبعة على الاقل عن ميلهم الى الباطنية والاسماعيلية، إذا لم يكونوا جزءاً منها. وأما عن النزعة الفلسفية فمن الممكن أنْ نقول بأنهم لا يتميزون بموقف ثابت ومعين، لأنهم يتحدثون احياناً وكأنهم قريبون جداً من الفلاسفة التجريبيين، ويتحدثون في أحيان اخرى وكأنهم يتحدثون عن لسان الفلاسفة العقليين. هذا فضلاً عن اشارتنا من قبل لتأثرهم بآراء فيثاغورس وأخذهم بها. وكان فيثاغورس وأنصاره يفسرون كافة الكائنات على أساس

(١) المصدر السابق، ج ٣، ص ٢٠٥.

(٢) المصدر السابق، ج ٣، ص ١٧٨.

العدد، وينظرون الى الاشياء من منظار هندسي. وترتكز هذه النظرة على قاعدة أنّ الشكل الذي خُلق به الشيء، هو الذي يميزه عن سائر الأشياء. وهذا يعني انّ التباين بين الكتاب والقلم ـ مثلاً ـ ليس في انّ الكتاب يتألف من عدد من الصفحات، والقلم مصنوع من الخشب او المعدن، وانما في انّ الكتاب مستطيل الشكل، والقلم اسطواني الشكل. واولئك الذين ينظرون الى شؤون العالم على أساس الأشكال الهندسية، فانهم يرون بعض هذه الشؤون نقطة، وبعضها خطاً او سطحاً، فتتجلى الموجودات لديهم على شكل مثلث او مربع او مستطيل او دائرة او اي شكل هندسي آخر.

ولا شك في انّ هذه الرؤية الى شؤون العالم واموره، رؤية عقلية، تبدأ من بعدها الممارسات التجريبية. ويرى فيثاغورس وأتباعه ترادف وحدة النقطة مع وحدة الواحد، ووقوع الهندسة والحساب في تسلسل واحد. ولهذا السبب نجد انّ النقطة حينما تقع الى جانب نقطة اخرىٰ، تؤلفان خطاً بمثابة العدد (٢)، وهذا يعني انّ اي شكل من الأشكال الهندسية، هو بمثابة رمز لعدد ما[1].

ويمكن استخلاص النتيجة التالية من كل ما ذكرناه وهي انّ اخوان الصفا، لم يكن لديهم نظام فكري منسجم ومتناسق، وما طُرِح في آثارهم، لا يعدّ نظاماً فكرياً منظماً. اي انّ ما جاء في رسائل اخوان الصفا من فلسفة، يُعدّ فلسفة لقيطة، لها جذور في العديد من المذاهب الفلسفية، وتتغذى منها. والحقيقة انّ هذه الرسائل قد كُتبت بشكل هو اقرب الى الموسوعة منه الى الأثر الفلسفي المنظم. ولم يكن هدف هذه الجمعية ايضاً عرض نظام فلسفي منسجم، وانما سعت لمجابهة ما أسمته بالجهل والخرافة، ودعوة الناس الى عالم العلم والحكمة طبقاً لنمطها الفكري.

---

(١) الدكتور زكي نجيب محمود، المعقول واللامعقول، دار الشروق، القاهرة، ط ٤، ١٩٨٧، ص ١٨٩.

تلاقح الأفكار وتبادلها

يرى بعض المفكرين انّ الصراع بين الايمان واللاايمان، أعمق موضوع في تاريخ العالم والانسان، فالعصور التاريخية التي يغلب فيها عنصر الايمان على الناس، عصور متألقة، تساعد الإنسان على الحركة والتسامي المعنوي، ومن الطبيعي أنْ يثير موضوع مهم كهذا الكثير من النقاشات والآراء، لا سيما على صعيد ماهية الايمان وكيف يناله الإنسان.

وهناك من يرى بأن «اروس» ـ أي إلهة الحب ـ تمثل نزعة الانسان نحو الخير والكمال، وأنّ هذا النوع من النزعة هو المصدر الوحيد لحصول الايمان. واولئك الذين ينالون نوعاً من الرؤية العقلية بواسطة العلم التجربي، توصلوا الى هذه النتيجة وهي عدم وجود عقلية شاملة. ويرون انّ الرؤية العقلية لو تحددت عن طريق التجربة والاستدلال، لما كان هناك وجود لأي تبرير عقلي يرجّح العقلية على اللاعقلية، لأنّ مثل هذا التبرير يتضمن مسبقاً قبول الرؤية العقلية. وهذا ما يدفع مثل هؤلاء الى الاستنباط بأن ترجيح العقلية على ضدها، يجب ان يوصف كايمان غير عقلي بالعقل. ويتحدث هؤلاء حديثاً آخر ايضاً يقوم على اساس الاسلوب التجريبي ويقولون بأنّ انتخاب الطريق غير العقلاني وترجيحه، قابل للتبرير بنفس مستوى الطريق العقلي. أي أنّ هذه الرؤية تعني انّ انتخاب الإنسان

لإحدى الطريقتين العقلية وغير العقلية، انما هو مجرد قرار أخلاقي لا غير[١].

ولا يُلاحظ مثل هذا الكلام إلّا في آثار من لا يعتمد في نيل المعرفة إلّا على التجربة والمشاهدة. وتجدر الاشارة الى انّ العلماء لو أخذوا طوال التاريخ بنصائح انصار الاستقراء والمشاهدة الحسية، لما تجاوزوا آنذاك الواقعيات المنفردة والامور المبعثرة.

وكيف يمكن للإنسان أنْ يدرك أصغر حقائق الكون دون الاهتمام بالعقل وادراك الكليات؟ فلا يمكن للإنسان ابداً انْ يدرك حتى أبسط الجمل من خلال الاعتماد على المشاهدات الحسية المحدودة. فلو قلنا: هذه كأس ماء. فمن يسمع هذه الجملة يدرك معناها بسهولة. غير انّ الذي لا شك فيه هو ان هذا الادراك وبهذه السهولة والوضوح، ليس بسبب مجموعة من المشاهدات الحسية المحدودة. فما لم يدرك الإنسان معنى وماهية الماء والكأس، لا يستطيع ان يفهم معنى هذه الجملة ايضاً. ومن المسلَّم به انّ الماهية من حيث هي ماهية، امر معقول ولا شك. ومن البديهي انّ العلاقة بين موضوع جملة ما ومحمولها، لا تُعدّ من ضمن المحسوسات، ولابد من ادراكها عن طريق آخر. وهنا يتجلى واكثر من أي وقت مضى دور العقل وأهمية الادراك الذاتي.

ويبدأ عمل الفلسفة مع وضوح دور العقل الاساسي وأهمية الادراك الذاتي كتجربة اولى. وعمل الفلسفة، يُعدّ نوعاً من الحركة التي تعيد العلم الى اللاعلم، واللاعلم الى العلم بشكل مستمر. ولهذا ليس من المبالغة لو قيل بأنّ عمل الفلسفة هو السؤال والبحث، ونوع من الحركة التي لا تنتهي، والتي تأخذ بتلابيب السالك في مراحل السلوك ودرجات التحول. ولا شك في أنّ نقطة بداية الفلسفة، تُعدّ نوعاً من الحيرة الماوراء طبيعية التي اذا ادركها الإنسان، سعى بكل ما لديه من جهد للوصول الى هدف آمن سام.

---

(١) روبرت هولاب، يورغن هابرماس، النقد على الصعيد العام، ترجمة د. حسين بشيرية، ١٩٩٦، ص ٦٢.

وعلى ضوء ما ذكرناه الى الآن يمكن أن نقول بأنّ الفلسفة، شيء لا يمكن إقصاؤه عن ساحة الحياة البشرية أبداً. ومن يهبّ لمجابهة الفلسفة، فلابد له من التسلح بسلاح الفلسفة ومعداتها. ومن يحارب الفلسفة بسلاح الفلسفة، فلن يتمخض عن عمله هذا سوى تحقق الفلسفة. وبعبارة اخرى انّ من يحارب الفلسفة، انما يُثبت عند إسقاطه لنوع منها، نوعاً آخر غيره. وهذه الحركة، مستمرة في التاريخ، ولا زالت مستمرة الى يومنا هذا. وهذا يعني انّ الفلسفة لا يمكن ان تُقصى من الميدان الحياتي، وانما تزداد تنوعاً واتساعاً ايضاً. وعلى هذا الأساس يمكن أنْ نقول بجرأة انّ الفلسفة إذا لم تتعرض للنقد الشديد، فلابد أنْ يضمحل نشاطها ويعتريها الخمول. والفلسفة الخاملة ليست سوى عنوان فارغ من المحتوى.

ولو سلّمنا بتزامن ظهور الفلسفة في العالم الإسلامي مع حركة الترجمة فيه، فلابد أنْ نسلّم أيضاً بأنّ الفلسفة لم تتميز في بداية الأمر بقدر كاف من القوة والفاعلية. ولهذا لم يكن اول فيلسوف في العالم الإسلامي أو اول فيلسوف عربي ـ وهو ابو يوسف يعقوب بن اسحاق الكندي ـ فيلسوفاً من الطراز الأول، رغم ما يجب أنْ يحظى به من التقدير والاحترام باعتباره المؤسس للفلسفة في العالم الإسلامي.

وكان الكندي شديد الوفاء للعقائد الدينية وملتزماً بها، وبذل جهوداً كبيرة من أجل اثباتها ودعمها. إلّا انه لم يسلم مع ذلك من اقسى انواع الطعن والانتقاد، لامتهانه الفلسفة، والنظر اليه كأول فيلسوف في العالم الإسلامي. ولم تتعرض الحركة الفلسفية للهجوم من قبل فئة معينة أو جماعة محددة، وانما عارضتها أغلب التيارات الفكرية المصطبغة بالصبغة الإسلامية.

ولا يسعنا في هذا الفصل أنْ ندرس ونناقش ظهور مختلف التيارات الفكرية السائدة في العالم الإسلامي، لكنّ الذي لا شك فيه هو المعارضة العنيفة التي كان يبديها أهل الحديث وأتباع أحمد بن حنبل والأشاعرة. ورغم ميل المعتزلة نحو

العقل وتحدثهم عن شريعة العقل، إلّا انّ سياق حديثهم يدل على مـدى البـون الشاسع الذي يفصلهم عن الفلاسفة. وهذا يعني انّ الفيلسوف وانطلاقاً من رؤيته الفلسفية لعالم الوجود، لم يكن يحتل اي موقع في أي من التيارات الفكرية السائدة في العالم الإسلامي.

وكان الكندي وفي نفس الوقت الذي يسعى للوصول الى نظام فلسفي منسجم، على صلة بالحركة الفكرية الاعتزالية ايضاً. ولو أنعم أحد النظر في آثاره، لادرك نزعته نحو هذه الحركة. اضف الى ذلك انه قد الّف بعض كـتبه بـاسم المـعتصم العباسي الذي كان يدعم مفكري المعتزلة باستمرار.

وعلى ضوء ما ذُكر يمكن أن نستشف مـدى الصـعوبة التي كـان يـواجـهها الفيلسوف عند التعبير عن آرائه الفلسفية، ومدى المعارضة التي يلاقيها من كل تلك التيارات. ورغم تلك المعارضة والانتقادات اللاذاعة التي تلقتها الفلسفة، إلّا انها اخذت تنمو وتتطور بمرور الزمن. ولا شك في انّ تلك الانتقادات كانت سبباً مهماً من اسباب ذلك التطور الذي شهدته الفلسفة على صعيد العالم الإسلامي.

ومن أجل أنْ نقف على هذا النمو والاطّراد والتكامل الذي تحـقق للـفلسفة، فلابد من المقارنة بين آثار الكندي كأول فيلسوف اسلامي، وبين آثار ابي نصر الفارابي والشيخ الرئيس ابن سينا. وهذه المقارنة لابد وأن تكشف لنا عن المسافة الطويلة التي قطعتها الفلسفة خلال فترة قصيرة .

والفلسفة الإسلامية قد بلغت مرحلة النضج والتكامل بظهور ابن سينا، بحيث استرفد من هذا التيار الفكري عدد غفير من كبار المفكرين على امتداد العصور. وبعلم المطلعون على تاريخ الثقافة الإسلامية انّ الحضور الفكـري لهـذا الرجـل العظيم في ميداني الفكر والثقافة، لا زال متلألئاً رغم مرور نحو الف عام على زمان هذا الفيلسوف الكبير. ورغم عدّه اكبر فيلسوف في المذهب الفلسفي المشائي، إلّا انه تحدث بلسان الحكمة الاشراقية والعرفان الشهودي ايضاً.

ولم يقتصر على التحدث بلغة بغداد الثقافية، وانما تحدث ايـضاً بـلغة ثـقافة

فارس وخراسان ايضاً. ورغم انه قد سار بخطى صلبة في ميدان المنطقيات والطبيعيات والالهيات الواسع وبالمعنى العميق لهذه الكلمات، إلّا انه لم يتجاهل وادي حي بن يقظان وسلامان وأبسال المحفوف بالألغاز، ولم يشح عن عالم الطير. والعارف بالنمط التاسع من كتاب «الاشارات والتنبيهات»، يدرك انه ليس عالماً بمراحل السلوك ومواقف الشهود فحسب، وانما سبق الآخرين في تفسير هذه المراحل وتوضيحها ايضاً.

وقد أشار الى نوع من الشعور اليقيني من خلال فكرة الإنسان المعلق التي أبداها. ويعدّ هذا الشعور عين الحضور وليس بحاجة الى واسطة. ويعدّ الادراك المباشر بالذات الذي يتحقق لأهل المعرفة نوعاً من المعرفة التي تعدّ أساساً لسائر المعارف الاخرىٰ.

وكان ابن سينا يعيش في اواخر القرن الهجري الرابع ومطلع القرن الهجري الخامس، وعلى معرفة تامة بكافة التيارات والنحل الكلامية التي ظهرت في العالم الإسلامي وما كانت توجهه من انتقادات ومؤاخذات على مختلف الافكار الفلسفية. ويُفهم من طبيعة كلامه في كثير من آثاره، انه موجّه الى المتكلمين. ولولا إشكالات المتكلمين ومؤاخذاتهم على الأفكار الفلسفية، فلربما ما بلغت الافكار والقضايا الفلسفية هذا الحجم وهذه الكيفية التي هي عليها في آثار ابن سينا. وهذا يعني انّ معارضة أهل الحديث ومؤاخذات المتكلمين وانتقاداتهم العنيفة للأفكار الفلسفية ليست لم تنل من الأساس الفلسفي فحسب، وانما ساعدت أيضاً على نضج الفلسفة وتكاملها.

الفلسفة إذا قامت على أساس فكري عميق، فلا يشك أحد في تأثير التلاقح الفكري على نضجها ونموها. وقد طرحت الفلسفة الإسلامية عدداً من المسائل الأساسية المهمة التي لم تتناولها الفلسفية اليونانية القديمة. ويكمن نشوء هذه المسائل واستعراضها، في الانتقادات التي وجهها المتكلمون نحو الفلسفة؛ ولابد من البحث عن هذه المسائل في تلك الانتقادات والمؤاخذات.

وسنتحدث في موضع آخر عن هذه القضايا وحجمها. ومهما قيل فيها، إلّا انه لا يمكن نكران حقيقة عجز الفرق الكلامية المختلفة عن إقصاء الفلسفة عن المعترك الحياتي رغم كافة ما وجهته لها من تحديات.

وقد يُقال هنا انّ معارضة أبي احمد الغزالي وأنصاره للفلسفة، وتأليف كتاب «تهافت الفلاسفة» الصاخب، قد عملا على انكماش الفلسفة وتقوقعها لقرون طويلة في العالم الإسلامي، رغم الجهود التي بذلها ابن رشد للدفاع عنها في كتابه «تهافت التهافت».

وللاجابة على هذا التساؤل نقول، رغم انّ تهافت الفلاسفة للغزالي قد وجّه أقسى الضربات الى كيان الفلسفة، وأدى بها الى الانكماش لقرون طويلة، إلّا انّ ظهور هذا الأثر وأمثاله لم يكن بسبب معارضة المتكلمين للآراء الفلسفية، وانما كان بفعل السياسات غير المطلوبة التي أقدم عليها الخلفاء والحكام آنذاك والتي كانت تؤكد على استخدام المتكلمين والاستفادة من افكارهم لصالح اهدافهم ومصالحهم الخاصة.

وما يُشاهد في تهافت الفلاسفة، يُشاهد في آثار المتكلمين الذين سبقوا الغزالي ايضاً، إلّا انّ ما عرضه المتكلمون ما قبل الغزالي من مؤاخذات وإشكالات على الافكار الفلسفية، لم يتخذه الحكام والأقوياء سلاحاً وحربةً ضد الفلاسفة. والدليل على هذا، نوع الخصوصية التاريخية الاجتماعية التي تحققت في القرنين الهجريين الثالث والرابع، حيث يُعدّان من اكثر القرون الإسلامية تألقاً على صعيد الثقافة الإسلامية. ولا شك في انّ هذا التألق يعود بالدرجة الاولى الى التلاقح بين الافكار الذي كان يجري على الوجه الصحيح في بعض المناسبات الخاصة. والذي لا شك فيه هو انّ هذا التلاقح الفكري لا يمكن أنْ يتحقق في مجتمع ما بدون وجود مختلف التيارات الفكرية. وإذا ما أُردنا أنْ نشير الى التفاوت بين الافكار والآراء حتى القرن الهجري الرابع بشكل عام، فلابد من تقسيمها الى ثلاثة انواع مختلفة ومتمايزة، يمكن أنْ ندعوها بأنظمة المعرفة الثلاثة، وهي:

١ ـ النظام البياني العربي.
٢ ـ النظام العرفاني الفارسي الهرمسي.
٣ ـ النظام البرهاني اليوناني.

والنظام البياني العربي، نظام يقوم على أساس الاسلوب اللغوي والذوق البلاغي ومدى الجمال والأخلاق، وأحياناً صورة الشعر. ويُعدّ الكلام، أصلاً وأساساً في هذا النظام، مع ضرورة عودة كافة الامور اليه. ويُعدّ ابو سعيد السيرافي، من أنصار نظام البيان العربي، حيث يعتقد هذا العالم النحوي وعدد كبير من علماء النحو بعدم الحاجة الى منطق أرسطو، مع وجود علم النحو العربي، لقدرته على تزويد الإنسان بما يُعتقد انّ المنطق يزوّده به. فاذا كانت المعايير المنطقية تحول دون خطأ الذهن الإنساني وتعصمه عن المنزلقات الفكرية، فبامكان القواعد النحوية ان تقوم بهذه المهمة ايضاً. وتتضح أهمية رأي ابي سعيد السيرافي، حينما ننكر واسوةً بالعلماء اللغويين الجدد، أي نوع من الانفكاك بين اللفظ والمعنىٰ.

ولم يكن أبو سعيد السيرافي هو الوحيد الذي يقول بقيام النظام البياني العربي على أساس المعرفة، بل يقول به أيضاً كافة اولئك الذين يتمسكون بالنص ويؤكدون على الجمود على الظواهر، ومن بينهم أتباع احمد بن حنبل، والأشاعرة المتقدمون، وعلماء الإخبارية من أهل التشيع.

وتنظيم قواعد علم النحو، يُعدّ من اولى الاعمال العلمية المهمّة التي جرت على يد المسلمين، والتي سبقت ظهور الكثير من العلوم الإسلامية. ويرى البعض بأنّ القياس النحوي، أساس للقياس الفقهي، حيث انبرى المفكرون المسلمون الى اكتشاف معنى القياس عن طريق قواعد علم النحو، ويرى هؤلاء انّ الشافعي ـ الذي يُعدّ مؤسس علم اصول الفقه ـ لم يخترع معنى القياس، وانما اكتشفه من خلال قواعد علم النحو، وهذا ما يؤكده انتخاب عنوان «الكتاب» لرسالته المعروفة في هذا المجال.

ويُذعن الذين يعرفون أثر سيبويه المعروف بـ «الكتاب»، بأنّ الشافعي قد تأثر بهذا الكتاب في إطلاق اسمه على رسالته. وربما أراد من خلال هذا الانتخاب أنْ يؤكد بأنّ ما قام به سيبويه من تنظيم لقواعد علم النحو وتبويبها، قد قام به هو ايضاً على صعيد تنظيم قواعد علم اصول الفقه والمبادئ الفقهية. اي انه اراد انْ يؤكد على اتخاذه في تنظيم علم الفقه، لنفس الاسلوب الذي نهجه سيبويه في تنظيمه لعلم النحو. وما يمكن أنْ يدعم هذا الرأي، هو افتتاح رسالة الشافعي في علم اصول الفقه بفصل يحمل عنوان: «كيف البيان؟».

ومثلما نلاحظ، فقد بدأ الشافعي كتابه المهم بسؤال عن كيفية البيان. وهذا السؤال، هو إشارة الى تحدث هذا الكتاب عن اسلوب فهم النص. والحقيقة هي انّ كثيراً من مسائل علم اصول الفقه تختص هي الاخرى بطبيعة فهم النصوص والادراك الصحيح للكلام. ولا شك في نفوذ الكثير من المسائل الاخرى الى علم اصول الفقه، والتي تختلف اختلافاً كبيراً عما تناوله الشافعي في زمانه.

ومما لا شك فيه انَّ تناول علم اصول الفقه وطبيعة تطوره لاسيما بين علماء الشيعة، يحتاج الى كتاب كبير. وما نود أنْ نشير اليه هنا هو أنّ الشافعي كرائد في علم اصول الفقه، والعديد من المفكرين الآخرين، قد استعانوا باسلوب كبار علماء النحو واسترشدوا بالقواعد النحوية وطريقة تنظيمها.

فحينما يتحدث علماء علم الكلام عن التوفيق بين العقل والنقل، فلابد لهم من الاهتمام بالنص وفهمه على الوجه الصحيح. ولا يتحقق الفهم الصحيح للنص بدون ابداء الاهتمام الكامل بقواعد علم النحو، وهذا ما يميط اللثام عن أهمية علم النحو.

يؤمن البعض بأنّ ما يسميه المتكلمون بالاستدلال بالشاهد على الغائب، هو عين ما يدعوه علماء النحو بقياس الغائب على الشاهد. ولا يمكن قَصْر اعتماد المتكلمين على علم النحو واستفاداتهم منه على هذه الحالات المعدودة، بل هو أوسع من أنْ يستوعبه هذا الحديث الموجز. كمثال على ذلك، نشير الى قول ابو يُعلى الحنبلي في حقيقة الجسم، حيث أفتى وخلافاً لرأي الفلاسفة بأنّ الجسم

مركب من مجموعة من الجواهر. ويستدل على رأيه هذا برأي علماء النحو في جواز استعمال صيغة أفعل التفضيلية، مع الجسم، فيقولون هذا جسم، وذاك أجسم. وحينما يكون جسم ما، أجسم من جسم آخر، فمعنى هذا انّ الجواهر التي تؤلف الجسم الآخر أكثر. ومن هنا نفهم أنّ حقيقة الجسم، مؤلفة من عدد من الجواهر.

ولم يغفل أبو يُعلى أيضاً عن استعمال كلمة جسيم على وزن فعيل، ويقول بأنّ اللغويين حينما يقولون «هذا رجل جسيم»[١]، انما يقصدون انّ جسم هذا الرجل أكبر وأثقل، وهو مؤلف بالنتيجة من اجزاء اكثر. وحينما يكون بإمكان الجسم أنْ يتألف من أجزاء اكثر، فهذا يعني انه مركب من العديد من الجواهر. ولم يكن ابو يعلى الحنبلي، هو الوحيد الذي اعتمد على اللغة العربية وقواعد علم النحو في عرض آرائه الكلامية والعقائدية، بل تناول هذا الموضوع الكثير من المتكلمين وفق النظام البياني العربي، كما اشرنا الى ذلك من قبل.

وقد رأينا كيف بدأ الشافعي كتابه الذي ألّفه في علم اصول الفقه بالسؤال عن كيفية البيان. كما انّ الجاحظ ورغم معرفته بالثقافات الاخرى، أطلق على كتابه الذي ألّفه في علم الكلام اسم «البيان والتبيين». وكان هذا المفكر الألمعي على معرفة بالثقافات الاخرى الواردة الى العالم الإسلامي، فضلاً عن براعته في الثقافة العربية ـ الإسلامية وعالم الشعر واللغة. وقد ألّف في شتى الحقول، وخلّف العديد من الآثار. ورغم هذا كله، فقد كان الاسلوب الطاغي على اغلب كتاباته، هو اسلوب النظام البياني العربي. وقد أشار بصراحة الى انه قلّما سُمِع شيء في معرفة الحيوان عن الفلاسفة أو قُرِئ حوله في كتب الأطباء، ولم يوجد له معنى قريب في معارف اهل اللغة العرب والاشعار العربية.

أي انّ الجاحظ يعتقد بأنَّ ما ورد في آثار الفلاسفة والأطباء حول بعض

---

(١) الدكتور محمد عابد الجابري، التراث والحداثة، ط ١٩٩١، بيروت، ص ١٥٧، نقلاً عن كتاب المعتمد في اصول الدين، ص ٣٦.

القضايا والامور، يوجد أيضاً في معارف اللغة العربية والشعر العربي[١]. وحينما يولي الجاحظ كل هذا الاهتمام للنظام البياني العربي، فهذا يعني ايضاً اهتمامه بقواعد علم النحو. ومن هنا نفهم ايضاً انه جزء من تلك الفئة التي تؤمن بأسبقية علم النحو العربي وتعدّه أساساً لسائر العلوم الإسلامية.

وما يجب أنْ يحظى بالاهتمام ايضاً هو انّ العلاقة بين علم النحو وبين سائر العلوم الإسلامية ليست مجرد علاقة مرجعية وتقدم وتأثير، بل انه تأثر ايضاً في بعض مسائله وبشدة بالعلوم الأخرى، وهذا ما تكشف عنه آثار كبار النحويين بشكل واضح. وهكذا ندرك حصول حالة التلاقح الفكري بين كافة العلوم الإسلامية والتي تؤلف بمجموعها الثقافة الإسلامية الغنية.

والمطلعون على تاريخ علم النحو وكيفية تدوين وتنظيم قواعده، يدركون جيداً نفوذ بعض المفاهيم الفلسفية والكلامية اليه حتى انها اصبحت جزءاً من مصطلحاته المتداولة كالحركة والعلة والعرض. والجدير بالذكر انّ علماء علم النحو لم يقتصروا على نقل المفاهيم والاصطلاحات عن العلوم الاخرى، وانما أفادوا أيضاً من اسلوب الاستدلال، والبراهين الفلسفية. فقد قالوا بشكل صريح بعدم جواز توارد عاملين على معمول واحد. وانبرت بعض الكتب النحوية للبرهنة على ذلك فقالت لما كان من المحال أنْ تتوارد علتان على معلول واحد، فلا يجوز ايضاً توارد معمولين على معمول واحد. وهناك الكثير من الحالات التي يتشابه فيها اسلوب حديث النحويين مع اسلوب حديث الفلاسفة لا مجال لذكرها هنا.

وانطلاقاً من تأثير الافكار على بعضها وما يتمخض عن التبادل الفكري، فليس من المستغرب أنْ يتأثر علماء النحو بالاصطلاحات الفلسفية ويستخدموها في آثارهم، او أنْ يتحدثوا وفق اسلوب البرهان العقلي. لكن المستغرب والمستبعد

---

(١) الدكتور زكي نجيب محمود، المعقول واللامعقول، ط ١٩٧٨، بيروت، ص ١٧٣، نقلاً عن كتاب الحيوان للجاحظ.

أن يستخدم بعض كبار العرفاء هذه الاصطلاحات في التعبير عن بعض درجات الشهود ومراتب المعرفة، وتفسير مختلف مراحل السير والسلوك المعنويين. فأبو القاسم عبد الكريم بن هوازن القشيري ـ وهو من كبار عرفاء العالم الإسلامي ـ ألّف رسالة عرفانية أطلق عليها إسم «نحو القلوب»، وقال بأنّ نحو القلوب عبارة عن التحدث مع الله بلسان اللب وباطنه. كما قسّم الكلمة الى اسم وفعل وحرف، وقال بان الاسم في نحو القلوب هو الله، والفعل هو الشيء الذي يصدر عن الله. وعرّف الحرف بما ينطبق مع صفاته تعالى. كما قسّم فعل العبد الى فعل لازم وفعل متعد، اسوةً بما هو الامر عليه في النحو. وقال بأن بركات وآثار الفعل اللازم لا تصل إلّا الى صاحب الفعل، بينما الفعل المتعدي، فعل تصل خيراته ومنافعه الى غير الفاعل ايضاً.

وهكذا نرى انّ القشيري قد استخدم في هذه الرسالة(١) غالب الاصطلاحات النحوية، وأعطى لكل منها معنى عرفانياً عميقاً. والجدير بالذكر انّ القشيري، كان ذا شهرة علمية واسعة في مختلف الفروع العلمية والأدبية واللغوية، قبل ان يتصل بشيخه ومرشده ابي علي الدقاق ويسير في وادي السلوك. ومن المستبعد أن يكون قد كتب رسالة «نحو القلوب» قبل اتصاله بالدقاق وأخذه عنه. ويؤيد هذا الرأي كتابته لتفسيرين للقرآن الكريم يُلاحَظ بينهما بون شاسع من الاختلاف. فالتفسير الاول يدعى «التيسير في التفسير»، والثاني يدعى «لطائف الاشارات» وهو أهم من الاول وأشهر بكثير، ويضم ـ كما يشير اسمه الى ذلك ايضاً ـ لطائف الاشارات الناشئة عن الالهامات الالهية والفيوضات الرحمانية، في حين كتب التفسير الاول عندما كان منهمكاً في النشاطات العلمية والأدبية واللغوية.

كان القشيري يعيش في برهة من الزمن شهدت ذروة التلاقح الفكري، وكان بطبيعة الحال على تماس بعالم الفكر وما يتصل بهذا العالم. وحينما يؤلف رسالة

---

(١) توجد لدي نسخة من هذه الرسالة مصورة عن مخطوطة مستنسخة في ١٢٩٣ هـ عن نسخة اخرى، لا يُعرف اسم ناسخها.

تحمل عنوان «نحو القلوب»، ويطابق بين الحقائق العرفانية والشهودية المهمة وبين الاصطلاحات والقواعد النحوية المتداولة، انما يشير الى اهمية علم النحو وقواعده. ولا شك في انّ المراجعة الدائمة للنصوص تزيد من الاهتمام بهذا العلم لأنها تعزّز المرجعية اللغوية، وتكشف عن أهمية قواعد علم النحو.

ويرى كثير من علماء النحو في العالم الإسلامي، انّ منطق أرسطو، قد نهض بدور علم النحو وقواعده في لغة اليونانيين، وشغل علم النحو العربي موقع المنطق في اللغة العربية. وهذا يعني انّ منطق ارسطو لا يمكن أن يفيد سوى المتحدثين باللغة اليونانية. وانطلاقاً من هذه الرؤية، اعترض ابو سعيد السيرافي على منطقي زمانه الشهير متى بن يعقوب وقال بأنّ ما يقدمه للناس تحت اسم علم المنطق، ليس علماً، وانما هو القواعد النحوية للغة اليونانية، لأنّ منطق أرسطو لم يكن سوى قواعد اللغة اليونانية النحوية[1]. وهذا يعني من وجهة نظره انّ هناك تفاوتاً أساسياً بين منطق ارسطو والنحو العربي، ناجماً عن التفاوت الاساسي بين اللغتين اليونانية والعربية. وهذا ما دفع ببعض المفكرين الى الاعتقاد بأنّ استخدام المنطق اليوناني في اللغة العربية، بمثابة إدخال لغة الى لغة اخرى، ومن الطبيعي أنْ يؤدي ذلك الى الخلط والاشتباه، وليس بامكان أحد أن يقول بأنّ المنطق، خاص بعالم المعاني، في حين انّ النحو يجري في عالم الألفاظ والكلمات، لأنّ هذا التفاوت لا يُعدّ تفاوتاً حقيقياً إلّا عندما يصمت أهل المنطق ولا يفكرون إلّا في عالم ما وراء الألفاظ. واذا كان المنطق غير منسجم مع الصمت، فكيف يمكن التحدث عن التفاوت الحقيقي بين المنطق وعلم النحو؟ أضف الى هذا، انّ التحدث عن هذا التفاوت لا يمكن أنْ يكون له معنى، إلّا اذا كان بالإمكان التفكير في ما وراء عالم الألفاظ والحروف.

ولو سلّمنا بكلام بعض المفكرين المسلمين القائل بأنّ استخدام المنطق في قالب اللغة العربية، انما هو بمثابة إيجاد لغة في اللغة، فلابد أنْ نسلّم ايضاً بأنّ التداخل

---

(١) ابو حيان التوحيدي، الأمتاع والمؤانسة، القاهرة، ١٩٣٩، ج ١، ص ١٠٧ ـ ١٢٧.

بين منطق أرسطو والنحو العربي، قد أدى الى كثير من الخلط والاشتباه، وأحدث العديد من الاختلافات والتكتلات الدينية. وأورد جلال الدين السيوطي[١] انّ الشافعي كان يعتقد بأنّ الجهل والاختلاف الواقع بين الناس يعود لانصرافهم عن العربية وإقبالهم على لغة أرسطو. كما يرى انّ قضايا من قبيل خلق القرآن، ونفي الرؤية والتي شاعت في أيام المأمون، ناجمة عن الجهل بالعربية والبلاغة، وحلول منطق أرسطو محلهما.

وحينما يتحدث علماء النحو والأدب عن العربية والبلاغة، انما يشيرون الى انّ اسلوب البيان ومعايير البلاغة تحتل في الخطاب العربي، نفس الموقع الذي يحتله الاستدلال في الخطاب المنطقي. ويحتل مبدأ التشبيه أو الكناية والاستعارة مكانة خاصّة في اسلوب البيان والبلاغة العربية. والكناية او المجاز، هو اسلوب في البيان يعود الى نوع من الملازمة في المعاني والتي تأخذ صورتين: صورة المجاز وذلك عند الانتقال من الملزوم الى اللازم، وصورة الكناية وذلك عند الانتقال من اللازم الى الملزوم.

ولا شك في انّ الاستعارة، تُعدّ نوعاً من التشبيه، كما انّ التشبيه يعدّ نوعاً من القياس. وهذا يعني ضرورة إلحاق شيء بشيء آخر في التشبيه وما يترتب عليه دائماً. ولا يتم هذا الإلحاق إلّا عن طريق قدر جامع. ومن هنا تتضح القرابة بين الاستعارة والقياس.

ويرى السكاكي في مفتاح العلوم[٢] بأنّ العارف بأحد مبادئ علم البيان كالتشبيه أو الكناية، والذي يفقه على وجه الدقة كيفية استخدامها للوصول الى النتيجة، فلابد أنْ يتمتع بالقدرة على تنظيم الدليل. وللسكاكي رأي حول تلك

---

(١) جلال الدين السيوطي، صون المنطق والكلام عن فن المنطق والكلام، ج١، ص ٤٧، نقلاً عن التراث والحداثة، الدكتور محمد عابد الجابري، ط بيروت، ص ١٥٠.

(٢) سراج الدين السكاكي، مفتاح العلوم، بيروت، دار الكتب العلمية ١٩٨٣، ص ١٨٢، نقلاً عن التراث والحداثة للدكتور محمد عابد الجابري، بيروت ١٩٩١، ص ٥٠.

المبادئ والاصول يتميز بأهمية كبيرة، وينطوي تحت عنوان «الحقيقة الإدعائية».

ولا نتحدث عن الحقيقة الادعائية كما عرضها السكاكي، لأنّ مقالنا هذا لا يتسع لها. لكنْ لابد من الاشارة الى انّ فكرته القائلة بأنّ إدراك مبدأ التشبيه، دليل على التمتع بقدرة تنظيم الدليل، تعني أنّ التشبيه نوع من القياس. وهناك نقاش يدور حول: هل انّ التشبيه نوع من القياس أم أنّ القياس ناجم عن مبدأ التشبيه؟ ومهما كانت الاجابة، لا يمكن إنكار هذه الحقيقة وهي انّ ظهور علم البلاغة في العالم الإسلامي، مدين للجهود الحثيثة المتواصلة التي بذلها المتكلمون المسلمون الأوائل. فقد واجه هؤلاء المفكرون والذين كانوا في اغلبهم من المعتزلة، أعداء الإسلام ـ الذين كرّسوا جهودهم كافة لإنكار الاعجاز القرآني ـ وشمّروا عن سواعد الجدّ للكشف عن دلائل اعجاز القرآن.

وربما يطرح السؤال التالي نفسه: ما هي المصادر والقواعد التي اعتمدها هؤلاء المفكرون للكشف عن ادلة الاعجاز، وأسرار البلاغة القرآنية؟ والمطلعون على الآثار القيمة لعلماء البلاغة يعلمون بأنّ المصدر الوحيد الذي اعتمده هؤلاء المفكرون هو القرآن الكريم نفسه. وعلى هذا الأساس يمكن القول بأنّ علم المعاني والبيان والبديع، من العلوم التي نشأت في ظل النور القرآني. اي انّ تدوين هذه العلوم وسائر العلوم الإسلامية، إنما جرى من أجل الوصول الى فهم أفضل للقرآن.

ونهض المفكرون المسلمون بمسؤوليتهم في تنظيم سلسلة من العلوم من أجل الوصول الى فهم أفضل وادراك أعمق للقرآن الكريم. وقد اعتمد هؤلاء المفكرون على مبدأ التشبيه في تدوين العلوم البلاغية وأكدوا عليه واتخذوه أساساً لاسلوب بيانهم. والمطلعون على آثار ابي العباس المبرد، وأبي هلال العسكري، والسكاكي، وأبي بكر عبد القاهر الجرجاني، يعلمون كيف تحدث هؤلاء عن التشبيه ومدى الأهمية التي كانوا يولونها لهذا المبدأ الأساسي. ولابد من التأكيد هنا على انّ الهدف الأساسي من التشبيه هو الانتقال من المعقول الى المحسوس،

حيث تتجلى في هذا الانتقال براعة البيان وسحر الكلام. وحينما ينتقل ذهن المخاطب من المعقول الى المحسوس، يتحقق نوع من الكشف. ولا شك في عبور الذهن عند هذا الانتقال من خلال صفة أو حالة مشتركة ما تُدعى وجه الشبه، حيث يتحقق اكتشاف جديد اثناء هذا العبور. ويمكن أنْ يُقال بعبارة اخرى: إنّ ما يتحقق خلال هذه الحالات، إستدلال يقوم على أساس التشبيه. ويتميز هذا الاستدلال بخلوه من الكلام الفجّ وغير المألوف وابتعاده عن التشبيه بالامور غير الحسية. ولهذا السبب تعثّر الجاحظ في تفسير الآية الكريمة ﴿شجرة تخرج في أصل الجحيم، طلعها كأنه رؤوس الشياطين﴾[1]، وعدّ ما قاله المفكرون في هذا المضمار مضطرباً. ويعود تعثره الى اعتقاده بأنّ رؤوس الشياطين، أمر غير محسوس، ولهذا كيف يمكن تشبيه تلك الشجرة بها؟

وحينما عجز بعض علماء البلاغة عن حل هذه المشكلة قالوا بأنّ «رؤوس الشياطين»، انما هو نبات ينبت في اليمن، محاولين بذلك تفسير الآية بحيث يُعدّ ما ورد فيها، من نوع تشبيه المعقول بالمحسوس، وهو التشبيه الذي ينظرون اليه كأسّ للبلاغة وقاعدة لفنّ البيان. ولهذا السبب يؤمن هؤلاء بأنّ إعجاز القرآن الكريم، إعجاز بياني قبل أي شيء آخر. وسعى كثير من المتكلمين لذكر وجوه اخرى للاعجاز القرآني، لا تُعدّ جزءاً من الاعجاز البياني، لاعتقادهم بأنّ ما يُعدّ معجزة في القرآن الكريم، انما يتميز بشيء من العمومية، ولا يختص بالعالم العربي والناطقين بلغة الضاد.

ويرفض علماء علم البلاغة والبيان رأي هذه الفئة من المتكلمين، ويؤكدون على الاعجاز البياني القرآني، والذي يُعدّ نوعاً من الكلام والاستدلال الذي يؤلّف بين الامور وينسّقها إعتماداً على المشاهدات الحسية. ويختفي في هذا التنسيق كل ما يبعث على الاختلاف، ويجد المخاطب الفرصة للحصول بالجهد والاجتهاد على حقيقة معنى الكلام.

(١) سورة الصافات، الآيتان ٦٤ و٦٥.

ونظام البيان العربي الذي يتجلى في قالب قواعد علم النحو والمعايير البلاغية، يتميز بمدى واسع من القابلية على إقناع المخاطبين، والتحسيس بالحقائق المعقولة وتجسيد الامور المعنوية[١]. اي أن من أهم ما يتميز به هذا النظام هو تصوير المعاني الذهنية والحالات النفسية وعرضها على شكل صور حسية.

ويمكن أنْ نستشف من كل ذلك وجود ثلاثة تيارات فكرية رئيسة خلال تاريخ الثقافة الإسلامية الحافل بالأحداث، لعب كل منها ـ كنظام معرفي ـ دوره على الساحة الفكرية. وانقسم المفكرون الى ثلاث فئات ايضاً على اساس هذا التفاوت المشاهد في التيارات الفكرية، والذي أدى ولا شك الى ظهور تفاسير مختلفة للأحداث والامور.

كان هذا موجزاً عن النظامين البرهاني والعرفاني، لأننا سنتحدث عنهما بشكل مفصل في مواضع اخرىٰ. وقد كان لكل من هذه الانظمة او التيارات الفكرية انصار ومؤيدون، وقفوا خلف كثير من الاحداث التي شهدتها ساحة الفكر والمعرفة. وبالرغم من المجابهة القائمة بين هذه التيارات، وتميّز كل منها بهويته الخاصة، غير انّ التلاقح الفكري فيما بينها، ليس بالأمر الذي يخفى على احد.

فهل بالامكان أن نجد صوفياً او عارفاً قد أشاح بوجهه تماماً عن العقل والبرهان، في قبول مبادئه العقائدية؟ وهل نجد بين اتباع نظام البيان العربي من لم يتحدث عن العقل والبرهان حين عرضه للاصول الإسلامية الأساسية؟ وهل بامكان الفيلسوف المسلم أن يتحدث عن أفكاره دون مراجعة النصوص الإسلامية والاهتمام بها؟ وما يُقَدَّم اليوم كفلسفة اسلامية، انما هو تيار فكري تعامل مع مختلف الأفكار، وطوى طريقاً طويلاً متعرجاً. فالفلسفة الإسلامية ليست بالشيء الذي ظهر بين عشية وضحاها. ومن القضايا التي تؤكد عليها الفلسفة نفسها استحالة حدوث شيء في هذا العالم دفعةً واحدة وبدون إعداد مسبق.

---

(١) التراث والحداثة، ص ١٥٤.

ولا شك في تعرف كبار فلاسفة المسلمين على الفلسفة اليونانية، عن طريق الترجمة، غير انّ القضايا التي عالجوها، غير القضايا التي عالجتها الفلسفة اليونانية، والمشكلة التي جابهت الفارابي وابن سينا، غير المشكلة التي جابهت افلاطون وأرسطو.

ورغم انّ الاسئلة الفلسفية تتميز بالخلود والديمومة، إلّا انها تختلف باختلاف الظروف. ولهذا تتخذ حركة الفكر الفلسفي معنى خاصاً وصورة خاصة في كل مرحلة من مراحل التاريخ، رغم انها ذات هوية واحدة.

والفلسفة الإسلامية وفي ذات الوقت الذي تتصل بقافلة تاريخ الفلسفة العالمية التي لا تتوقف، تُعدّ ذات هوية خاصة بها. كما انها ليست غريبة على النصوص الدينية ابداً، وتتحدث عن التأمل والسلوك ايضاً. وهذا ما ادى الى اعتبار الحكمة المتعالية لصدر المتألهين الشيرازي، ذروةً من ذرى الفلسفة الإسلامية، نظراً لاتصافها بالخصوصيات السابقة.

من أبي سعيد السيرافي وإلى انطوان سعادة وزكي الارسوزي

من الخصوصيات التي يمتاز بها الفكر عادة هي أنه متى ما ظهر لسبب من الاسباب، فلا يمكن محوه او القضاء عليه بسهولة. ومن الممكن ان يختفي فكر ما بعد فترة من شيوعه في المجتمع، إلّا انّ اختفاءه لا يعني محوه من على وجه التاريخ بأي حال من الاحوال.

وفي القرن الرابع الهجري حضر ابو سعيد السيرافي مجلساً رسمياً حضره ايضاً عدد كبير من أصحاب العلم والأدب والسياسة، فناظر خلاله ابا بشر متى، وتحدث عن تفوق النحو العربي على المنطق. وانتهت تلك المناظرة التاريخية بهزيمة ابي بشر الساحقة بسبب بعض العوامل التي لا مجال لذكرها هنا. وكانت المشاعر والعواطف هي التي تهيمن على تلك المناظرة اكثر من اي شيء آخر وذلك للدوافع الدينية والعنصرية السائدة. وتعرض ابو بشر لسيل من اللوم والتقريع لدفاعه عن المنطق الذي كان يُنظَر اليه كعلم أجنبي. ولم يقابل ما كان يتلقاه بالمثل، بل كان يؤكد على انّ علم النحو يهتم بالكلمات والمفردات، في حين يهتم المنطق بالمعاني والمفاهيم. بينما يصف السيرافي المنطق بأنه من المبتدعات اليونانية، ولا يمكن أنْ يكون مفيداً في اللغة العربية.

ويعتقد ابو بشر بعدم قدرة الاختلافات القومية والتباينات العنصرية على

النيل من المنطق، لأنه يتعامل مع المعاني والمعقولات. بينما يصر السيرافي على عدم تفوق المنطق على اللغة، وهذا ما ينفي الحاجة الى أي معيار مع وجود اللغة العربية والنحو العربي.

ولم يكتف السيرافي الذي كان يتحدث بغرور ومن موقع القوة، بهذا الحد، وانما اتّهم أنصار المنطق اليوناني بإفساد اللغة العربية عن طريق إدخال العبارات والاصطلاحات الأجنبية اليها.

ولا شك في ابتهاج أبي الفتح الفضل بن جعفر ابن الفرات ـ وزير المقتدر العباسي ـ وسائر الحاضرين في مجلس المناظرة، لفوز السيرافي فيها[1]. ولم يكن ذلك الفوز، فوز شخص على شخص آخر، وانما فوز نظام معرفي على الانظمة المعرفية الاخرى، أي فوز النظام الذي كان يُشار اليه بالنظام البياني العربي.

وتُعدّ اللغة العربية، أساس هذا النظام ـ ضمن إطار قوانين علم النحو وقواعده ـ ولا يجوز تخطي حدودها، أي انّ النظام البياني العربي يُعدّ مصدراً للمعرفة المعتبرة، مع استمرار هذا النظام من خلال هيمنة اللغة العربية.

ولاشك في أنّ اللغة العربية تتميز بأهمية كبيرة للغاية في إطار قواعد علم النحو، وبدونها لا يُتاح فهم معاني القرآن الكريم. وقد بذل المسلمون جهوداً كبيرة في تدوين اللغة وتنظيم القواعد النحوية، وانصبت تلك الجهود في القرون الاسلامية الاولى على هذا الامر الحيوي.

وكان الاهتمام بعلم اللغة وقواعد النحو أمراً مشهوراً في كافة العصور الاسلامية، ولا زال ذا أهمية كبيرة في هذا اليوم ايضاً. اي انّ ما ظهر الى الوجود في القرون الاسلامية الاولى تحت عنوان علمي اللغة والنحو، لازال فعالاً وحيّاً الى يومنا هذا، ولا زال يتحرك في حياة المسلمين. ولم يقتصر الاهتمام بهذين العلمين على المفكرين العرب، وانما ساهم كافة المسلمين في تدوينهما وتنظيمهما، لكونهما مقدمة او مدخلاً لفهم القرآن الكريم. وقد برز دور المفكرين المسلمين

(١) ابو حيان التوحيدي، الأمتاع والمؤانسة، طبع القاهرة، ١٩٣٩، ج ١، ص ١٠٧ ـ ١٢٧.

الايرانيين بشكل واضح، وقلما ضارعهم قوم على هذا الصعيد.

ولا نريد أن نتحدث هنا عن الشخصيات الإسلامية من الاصل الايراني التي ساهمت بشكل فاعل في تدوين اللغة والنحو العربيين، مثل سيبويه، وأبي علي الفارسي، والزمخشري، إلّا اننا نكتفي بالاشارة الى انّ مثل هذه العلوم والتي تُعدّ جزءاً من علم الكلام، قد كشفت عن دورها في المجتمع، وتحولت الى أسلحة سياسية في يد بعض الأفراد والفئات يستغلونها لمصالحهم.

وكان رجال الخلافة الاموية، أول من استغل هذه العلوم سياسياً ضمن إطار النظام البياني العربي. وكان اعتمادهم على هذا النظام قوياً ومتزامناً مع بث نظرية الجبر في المجتمع والتي كانوا يلاحقون من خلالها أهدافاً سياسية ايضاً. وكانوا يمارسون سياسة التعصب القومي، ويرون في دعم القومية العربية والتأكيد عليها، بقاءً لحكومتهم واستمراراً لهيمنتهم.

وأوجز مفكر اسلامي معاصر التناحرات السياسية والاختلافات الدينية التي شهدها العصر الاموي، في عناوين ثلاثة: ١ ـ العقيدة ٢ ـ القبيلة ٣ ـ الغنيمة[١]. ويرى هذا المفكر المسلم أنّ هناك عدة اطر قد تبلورت على أساس العناوين الثلاثة أعلاه، كالعقيدة الجبرية الاموية، والمنهجية الشيعية وغيرهما.

وللدكتور محمد عابد الجابري كتاب يحمل عنوان «العقل السياسي العربي» تناول فيه العقائد أعلاه، وله كتابان آخران ضمن هذا السياق أحدهما يدعى «تكوين العقل العربي»، والآخر يدعى «بنية العقل العربي». ولسنا بصدد مناقشة مدى صحة وسقم هذه الكتب، لكن من الضروري التأكيد على انّ ما أخذ يثيره هذا المفكر المسلم في القرن الرابع عشر الهجري، انما هو صدىً لما كان يشير اليه السيرافي في القرن الرابع الهجري خلال مناظرته مع ابي بشر متى.

وحينما يقرع الأسماع صدى كلام أبي سعيد السيرافي بعد مرور ما يزيد عن الف عام، عن لسان مفكر آخر، يمكن أنْ نذعن بسهولة بأنّ ما يتعلق بالماضي، يحضر

---

(١) د. محمد عابد الجابري، التراث والحداثة، ص ٣٤٠.

في الحاضر بما يتناسب مع هذا الحاضر. أي ان الماضي يتحقق في الحاضر بما ينسجم معه، وانّ ماضينا يعيش في حاضر حياتنا. وتتعلق هذه القضية بما سبق أن طرحناه في مطلع هذا الفصل وقلنا بأنّ الفكر حينما يظهر في التاريخ، فليس من السهولة القضاء عليه. والجدير بالذكر أنّ دراسة التراث بدون وجود الدافع النابع من عقيدة معينة، أمر في غاية الصعوبة، إن لم يكن في عداد الامور الممتنعة.

وشبّه بعض المفكرين التراث ببئر عميقة يتعذّر الحصول منها على ماء رائق. فالتراث، بئر عميقة امتزج ماؤها بلون الترسبات الايديولوجية. ويرى هؤلاء المفكرون انّ الإنسان اذا افلح في معرفة الدوافع التي تنبع من عقيدته خلال دراسته للتراث، كان بامكانه الانفلات منها والتخلص من هيمنتها الى حد ما. ولكي نتحرر ـ خلال دراسة التراث ـ من ثقل الدوافع الناشئة عن ايديولوجية معينة وتدخلها غير المجاز، فالطريق الافضل لذلك هو معرفة هذه الدوافع والوقوف عليها. ويقول الجابري انه لم يلجأ الى دراسة التراث بدون دافع او باعث ناشئ عن الايديولوجية. لكنه لما كان عارفاً بذلك الدافع، فبامكانه التحرر من آثارها غير المطلوبة والمقيّدة. ويرى انّ معرفتنا بدوافعنا، افضل الف مرة من التحدث عن الايديولوجية بدون ان تكون لدينا معرفة بالدوافع والاعتقاد في نفس الوقت بأننا متحررون من أية ايديولوجية. ومن هنا، ليس بامكاننا ان نتحرر ـ كما يقول ـ من دوافع ايديولوجية ما، إلّا اذا كانت لدينا معرفة بتلك الدوافع. اضف الى هذا انّ علينا أنْ نعلم بوجوب عدم طأطأة الرأس أمام الدوافع عند دراسة التراث واستقرائه[1].

وبما أنّ الجابري قد انبرى لدراسة التراث باسلوب المفكرين الغربيين، فمن اليسير عليه أنْ يبتعد عن الموضوع الذي يبحثه، وينطلق لتقويمه وتحليله كمشرف حيادي. انه يرى أنّ مفردات وكلمات كل قوم، بامكانها أن تكشف عن نوع نظرهم واسلوب رؤيتهم الى العالم.

---

(١) المصدر السابق، ص ٢٨٤.

ودرس الجابري اللغة العربية من خلال استعراض النظام البياني العربي وتحدث عن ثلاث مراحل متميزة لها. ولو نظر أحد ما الى العالم من خلال مفردات اللغة العربية فسيرى عالماً تفصله عن مظاهر الحضارة مسافة شاسعة، وليس في آفاقه سوى الصحراء القاحلة والجبال المتموجة، ويتميز بصفتي البساطة والحسية. انه يبدو قريباً من الحس وكأنّه خال من كل نوع من انواع الاتصال، وتبدو الامور فيه منفصلة عن بعضها، وقد ألقت الحالة التاريخية ظلها عليه. ويرى الجابري ايضاً انّ هذه المفردات البسيطة غير المنمقة التي تكشف عن العالم في قالب الحس، حينما تنصبّ في قالب علم النحو واسلوب فن البلاغة العربية، يصبح من السهولة الاستدلال بها والانطلاق الى آفاق الفكر. ويعتقد انّ المرحلة التي تنتظم فيها المفردات العربية في قالب علم النحو، هي غير المرحلة التي تتزوق فيها هذه المفردات بفن البلاغة، لأنّ اللغة العربية تتضمن في قالب قواعد علم النحو معنى المقولات، بينما تظهر في صورة الاستدلال وتؤدي عمل المنطق حينما تتزوق باسلوب البلاغة[1]. وحينما يُقال بأنّ العربية تؤدي عمل المنطق في اسلوب علم البلاغة، فالمراد بذلك انّ الاستدلال المنطقي لو استطاع أنْ يُقنِع الناس ويُلزِمهم، فبامكان العربية ان تلعب دوراً أساسياً في الاقناع من خلال قالبها البلاغي.

وهكذا نرى انّ الجابري يرى العربية متكافئة في قالب علم النحو والبلاغة مع منطق ارسطو، ويؤمن باستقلالية النظام البياني العربي كنظام معرفي. وهذا يعني من وجهة نظره إستغناء العربية عن منطق أرسطو، لأنّ المرء بامكانه أنْ يجد في العربية والقواعد النحوية ما ينتظره من المنطق. ومن هنا يمكن أنْ نقول بأنّ الدكتور الجابري ورغم كل ما بذله من جهود في التعريف بالنظام المعرفي الإسلامي، إلّا انه لم يقل سوى ما قاله السيرافي قبل عشرة قرون.

ويتضح على هذا الاساس انّ كلام ابي سعيد السيرافي لا زال على قوته حتى

---

(١) المصدر السابق، ص ١٥٠.

اليوم، ولا زال يكشف عن آثاره رغم مرور هذه القرون الطويلة. ولابد من الانتباه الى انّ الثقافة العربية الإسلامية، لم تخرج في يوم ما عن الميدان السياسي، ولهذا لا يُعدّ موقف السيرافي موقفاً كلاميّاً فحسب، وانما يُعدّ موقفاً سياسياً ايضاً. فحينما يُقَدِّم علم النحو العربي أساساً للمعرفة، ويُعلن عن استغنائه عن المنطق، انما يعبِّر في الحقيقة عن موقف سياسي يؤمن به.

والذين يبحثون موقف أبي سعيد السيرافي من الزاوية السياسية، يدركون مدى تأثير هذا الموقف في تصعيد حدة المشاعر القومية لدى العرب. فرغم انه لم يتحدث بشكل صريح عن القومية العربية إلّا انّ موقفه خلال مناظرته مع ابي بشر قد خدم انصار البعث القومي العربي.

وليست آثار الجابري وحدها التي عكست موقف السيرافي خلال تناولها للتراث الثقافي الإسلامي، وانما اعتمدت آثار انطوان سعادة وزكي الارسوزي على القومية العربية، ورجعت الى تصريحات السيرافي لدعم الموقف السياسي الذي تتبناه.

ويُعدّ انطوان سعادة من المفكرين الذين سيّسوا الفلسفة وفلسفوا السياسة. ويؤمن بالاستقلال الفكري الى حد بعيد، ويعتقد بعدم قدرة الإنسان على التمتع بالاستقلال الفكري إذا ما تواضع أمام افكار المفكرين الأجانب.

وقلّما نجد من يشكك في أهمية الاستقلال الفكري ودوره في الحضارة الإنسانية، غير انّ الاستقلال الفكري الذي ينشده سعادة ليس سوى البعث القومي العربي. وقد استعرض في مؤلّفاته أسماء العديد من كبار مفكري العالم وفلاسفته، وأشار الى بعض المذاهب الفلسفية، إلّا انه أكّد على عدم فائدة الإحاطة بمختلف الأفكار، لأنها لا تقدّم للإنسان سوى الحيرة والبلبلة[١]، في حين انّ الثقة بالنفس هي التي تنأى به عن هذه الحيرة والبلبلة، ولا تتحقق هذه الثقة بالنفس إلّا من خلال الاعتماد على القومية العربية.

---

(١) الدكتور ناصيف نصار، طريق الاستقلال الفلسفي، بيروت ١٩٧٨، ص ٨٢ ـ ٨٤.

ويؤمن سعادة بضرورة البحث عن مصدر الاستقلال الفكري في فكرة الاستقلال القومي. ويرى أنّ التفكير الفلسفي، لا يمكن أن يكون مسؤولاً وخلاّقاً إلا اذا تحقق في طريق النهضة القومية. وتحدث سعادة عن الوجود أيضاً غير انّ معنى الوجود طبقاً لرؤيته ليس سوى اتصال الإنسان بالمادة والطبيعة والتاريخ الاجتماعي. ويبدو سعادة مستغرقاً في القومية العربية الى درجة انه عَدّ إرادة الحياة القومية مبدأً أساسياً، والعقل خادماً مطيعاً لهذه الارادة[1].

ومن الواضح انّ المرء حينما يبدأ التفكير على أساس القواعد الفكرية التي يرسمها أناس مثل انطوان سعادة، فلابد انْ يؤمن في نهاية المطاف بإصالة الارادة، ويعتقد بأنّ العقل خادم مطيع للارادة.

وما ذكرناه، ليس سوى نموذج مصغّر عن الأفكار التي يحملها انطوان سعادة، والذي يُعدّ من مفكري العالم العربي في العصر الحديث. ويُعدّ زكي الأرسوزي اكثر إصراراً من سعادة على القومية العربية، وكان قد سبقه في الدخول الى الحياة وتأخر عنه في وداعها. وقد تخرج من جامعة باريس، فرع الفلسفة، وصنّف اول أثر فكري له في عام ١٩٤٣ ويدعى «العبقرية العربية في لسانها». وكما نفهم من عنوان هذا الكتاب، انه يؤمن بأنّ فلسفة الامة العربية، تكمن في لغتها، ولابد من استخراج هذه الفلسفة من هذه اللغة. وله كتاب آخر يدعى «اللسان العربي» ألّفه عام ١٩٦٣ وذهب فيه الى انّ اللغة العربية التي هي أبرز مظاهر تجلّي نبوغ الامة العربية وعظمتها، ليست سوى أمانة العرب وتراثهم الكبير، ولابد من العودة بجد الى هذه اللغة وإحيائها عن وعي لتحقيق العزة التي حققها الآباء والأجداد. وأصرّ الارسوزي كثيراً على انّ الفلسفة والمعنى نسبة الى العربية، كالنباتات نسبة الى البذور. بعبارة اخرى: المعنى في اللغة العربية مضمر كضمور الحياة في البذور. وليس أمام أذهاننا من حيلة سوى السعي لاستخراج المعاني من الألفاظ وإظهارها.

---

(١) المصدر السابق، ص ٨٦، ٨٧ و٨٩.

وتُشمّ من كلام الارسوزي، رائحة كلمات ابي سعيد السيرافي أيضاً. ومع ذلك يجب الالتفات الى انّ الدافع الذي يكمن خلف كلمات الارسوزي ومن هم على غراره، يختلف عما سعى السيرافي لإثباته. فحينما جعل السيرافي في القرن الرابع الهجري النحو العربي بديلاً عن المنطق، وأعلن الاستغناء عن هذا العلم اليوناني، أراد التأكيد من خلال ذلك على ضرورة الاعتماد على المعارف القرآنية واتخاذها اسوة في الحياة. في حين انّ الارسوزي يبحث عن هدف آخر، وتفصله عن السيرافي مسافة طويلة. فهو يفكر في إعادة مجد الامة العربية وعظمتها من خلال الاعتماد على اللغة العربية، كما يلاحق هذا المجد وتلك العظمة في مرحلة الجاهلية التي سبقت الإسلام، والتي يدعوها بعهد الفطرة، لأن أجداد العرب وآباءهم قد عاشوا فيه احراراً مستقلين، بمنأى عن تدخل الافكار الأجنبية. وأوصى بضرورة العودة الى مبادئ الجاهلية العربية من اجل الانبعاث القومي العربي. كما أصرّ على انّ الفكر الفلسفي، ليس سوى اكتشاف نبوغ الامة العربية.

وانطلاقاً من دعوة الارسوزي الى العودة للعصر الجاهلي، نراه ينكر الوحي والالهام، ويرفض العلاقة بين العربية ومبدأ الغيب. والذي يثير الدهشة هو رفضه لكل وضع فردي واجتماعي على صعيد المفردات العربية، ويعتقد بعدم إمكانية وضع الكلمات للمعاني من قبل العقل الإنساني، لأنّ ذلك يستلزم الوقوع في حلقة من حلقات الدور التي لا يمكن الخروج منها. وهذه الحلقة الدورية التي يقصدها الارسوزي هي انّ وضع الكلمة لمعنى ما في نظام لغوي منسجم، يستلزم وجود عقل قد بلغ ذروة كماله ونضجه، كما انّ العقل البشري لا يبلغ هذا الكمال والنضج إلّا عن طريق اللغة. بعبارة اخرى: اذا كان وضع المفردات وجعل الكلمات لا يمكن أن يتم بدون الاستناد الى العقل البشري، فلا يتحقق نشاط هذا العقل أيضاً بدون وجود المفردات والكلمات ضمن نظام لغوي منسجم.

ويحظى كلام الارسوزي على صعيد الكلمات بأهمية كبيرة. وقد بحث عدد كبير من المفكرين المسلمين هذه القضية، ومنهم ابو الحسن سيف الدين الآمدي في

كتابه «الأحكام في اصول الأحكام»، وطرح أفكاراً مفيدة في هذا المضمار. وتناول علماء الاصول الفقهية الشيعة وضع الكلمات بشكل مفصل، وكان لكل منهم نظر فيه، انطلاقاً من فهمهم لتعقيد هذه القضية وسعيهم لايجاد حل لها. وكان من بينهم من انكر وضع الكلمات من قبل الإنسان وقَصَر الوضع على الله تعالى. ولا نود الخوض في قضية الوضع من منظار علماء علم اصول الفقه، لما يتطلبه ذلك من وقت طويل، غير انّ هذا لا يحول دون الاشارة الى انّ دراستها قد استقطبت انظار بعض كبار اللغويين الغربيين، مما ادى الى ظهور تيار فكري قوي جداً.

فاللغوي السويسري الشهير فرديناند دي سوسور (١٨٥٧ ـ ١٩١٣)، أثار الشكوك حول اسلوب القدماء في دراسة اللغة وبحثها، وطرح السؤال التالي: ما معنى اللغة كوحدة واحدة متكاملة؟ وهل يمكن اعتبار اللغة مجموعة من الجمل التي تصوغها مجموعة معينة من الناس فقط؟ وتعدّ مثل هذه التساؤلات من الناحية التاريخية ومن حيث الاسلوب، مصدراً لظهور التركيبية (structuralism).

ويميز هذا اللغوي بين اللغة والكلام. وتوجد في هذا التمييز نقطة مهمة على صعيد بسط الاسلوب التركيبي، وهي عبارة عن عدم ادراك اللغة من قبل الفرد او الافراد الذين يستخدمونها. ويرى انّ اللغة كالظاهرة هي في الغالب حقيقة غير مدركة، كما انها قضية اجتماعية تصنع الكلام الفردي للناس وتبلوره وتُخرجه في قول ذي معنىً وهنا يطرح السؤال التالي نفسه: كيف يمكن وصف اللغة كحقيقة نفسية، ثمّ لا نعدّها شيئاً واحداً مع الأشكال الفيزيائية او الفلسجية للكلام؟ ويعتقد دي سوسور انّ الكلام يجب أن يوصف كالنظام، بحيث يكشف كل عنصر من عناصره الإنسانية عن عمله الخاص وقيمته من خلال الارتباط بكليته.

ويستعين دي سوسور بلعبة الشطرنج لتقريب هذا المعنى قائلاً: ليس مهماً شكل البيادق الشطرنجية وطبيعتها المادية، حيث يمكن استبدالها بعلامات او بأشكال اخرى مثل القطع الخشبية. فالمهم في هذه اللعبة هو المهام الملقاة على

عاتق تلك الأشكال والتي تحددها قواعد اللعبة. وينطبق هذا الأمر على اللغة ايضاً، لأنها نظام مؤلَّف من القيم، وليس كومة من العناصر التي تتحدد بشكل ذاتي.

وانطلاقاً من هذه الآراء اللغوية، سعى فريق من المفكرين الفرنسيين ومنذ خمسينات القرن العشرين الى نقل آراء دي سوسور الى مختلف مجالات البحوث العلمية والتاريخية وعلم الإنسان، واستبدلوا مفهوم النظام الذي كان لدى دي سوسور بمفهوم التركيب. وانصبّ الدافع الاساس للتركيبيين الفرنسيين على ملاحقة الفكرة المركزية لدي سوسور التي لا تؤمن بوجود علاقة طبيعية بين الدال والمدلول او العبارة والمعنى، وترى انّ تفسير ظاهرة معينة عن طريق شيء ما او واسطة ما، انما هو نتاج نوع من الاتفاق او الوضع.

وكان المفكرون الفرنسيون يعللون ظهور المذهب التركيبي بقولهم: كما انّ اللغة ذات نظام ذاتي مستقل بل وانّ الناس يتحدثون بها لا شعورياً، كذلك تتميز الظواهر المعنوية والاجتماعية والتاريخية بهذه المواصفات ايضاً. وهذا يعني انّ الناس كافة وخلال مختلف العصور وفي جميع المراحل الثقافية، يشتركون في التركيب. ولا شك في انّ التراكيب تتميز بصفة التزامن، ولا يمكن بحثها على صعيد امتدادها التاريخي. وكل ظاهرة او جانب من وجود الإنسان له تركيبه الخاص به. ومن اهم ما يتميز به الاسلوب التركيبي، هو إقصاء مفهوم التاريخ عن بساط البحث. ولم يعر انصار هذا التيار الفكري اهمية للعلاقات العليّة والمعلولية. اي انهم لا يقيمون وزناً لقابلية الظواهر على التغيّر التاريخي، وينتزعون عنها مفهوم التاريخ والامتداد التاريخي. وهذا ما يدفعهم لإحلال النظام الذي يدعونه بالتركيب محل مقولة التاريخ والعلاقات التاريخية[١].

ويُعدّ رولان بارت وكلود لويس ـ استراوس ولويس آلتوسر وميشيل فوكو

---

(١) اي. أم. يوخنسكي، الفلسفة الاوربية المعاصرة، ترجمة الدكتور شرف الدين الخراساني، اصدار الجامعة الوطنية، ص ٣٩٨ ـ ٤٠٠.

من انصار هذا التيار الفكري. وكان فرديناند دي سوسور قد ادرك هذا التيار المهم من خلال التأمل في قضية اللغة واختلافها عن الكلام، ثمّ انبرى المفكرون من بعده لتوضيحها، وحينما نرى المفكر العربي زكياً الأرسوزي يتحدث عن الحلقة الدورية لوضع الكلمة في اللغة العربية، يتضح لنا ادراكه لتعقيد قضية الوضع، غير انّ الذي يبديه على هذا الصعيد يقوم على شيء من العواطف القومية قبل أنْ يكون منبعثاً عن التأمل والتفكير. فهو يرى انّ الكلمات العربية ذات جذور في الأصوات الطبيعية، وقد ظهرت اللغة العربية منذ أن وضع الإنسان قدمه في ميدان الحياة. ويعتقد بأنّ كل حرف في الكلمات العربية، تعبير عن معنى خاص، فحرف الـ (غ) مثلاً يشير الى نوع من الغموض والتعقيد، وحرف الـ (س) الى شيء من الحركة، وحرف الـ (ب) الى نوع من الظهور، وحرف الـ (م) الى المحدودية. كما تحدث بشكل مفصل عن الوجود والحياة وأشار الى انّ فلسفة الامة العربية في الوجود والحياة، قد وردت في كلمات اللغة العربية. ولهذا السبب، فاللغة العربية ـ وفضلاً عن ضمانها لوحدة العرب ـ تعبّر عن تجربتهم في الوجود والحياة أيضاً.

ويعتقد الارسوزي بأنّ شعار العروبة، أسمى الشعارات، كما انّ نبوغ الامة العربية وعظمتها قد أديا الى ابتداع اللغة العربية وخلقها، في حين أنّ المفردات العربية هي التي تقوم بالكشف عن حقيقة العرب ونبوغهم.

والحقيقة انّ الافكار القومية عند الأرسوزي هي من التطرف بحيث يعتبر العودة الى العصر الجاهلي أمراً ضرورياً لابد منه. لأنّ هذه العودة تعمل على تحقيق مبادئ الثقافة العربية، مما يتيح للعرب إمكانية الاتصال بالحضارة الجديدة على حد رأيه.

ويرى أيضاً انّ الحركة العلمية والثقافية في الغرب تقوم على أساس رؤية المفكرين للعلاقة بين الإنسان والطبيعة من منظار فلاسفة اليونان القديمة. ولهذا يصرّ على ضرورة قيام حركة الامة العربية ونهضتها على أساس الاهتمام بعلاقة

الإنسان بالحياة، وفق منظار عصر الجاهلية[١]. وهذا يعني انه يؤمن بأنّ نبوغ امة من الامم، يكمن في لغتها، ولابد من الوقوف على مبادئ وجذور هذه اللغة في أعماق التاريخ.

ولم تتوقف أفكاره المتطرفة عند هذا الحد، وانما أخذ يدعي بصلافة انّ الحضارة الإسلامية قد أوقعت الامة العربية لقرون مديدة تحت هيمنة افكار الامم الاخرى، وانّ تلك الافكار قد ادت الى بطء التحرك الحياتي عند العرب. وتناول العديد من الكتّاب افكار زكي الأرسوزي تحت عنوان «الفلسفة الرحمانية المثالية»، في حين لا يُشاهد فيها أدنى اثر لمعنى الرحمانية. صحيح انه قد تحدث عن رسالة القرآن الكريم، إلّا انه حاول أن يفسّر الوحي الالهي ونزول القرآن الكريم بالعبقرية العربية والخصوصية القومية.

وليسوا قليلين في العالم العربي اولئك الذين اصروا على فكرة القومية العربية، إلّا اننا لم نجد من بلغ في التأكيد عليها ما بلغه انطوان سعادة وزكي الأرسوزي. ورغم هذا، فهناك الكثير من التباين في وجهات النظر بين هذين المفكرين المتطرفين، غير انّ فكرة الحياة تمثل مبدأً مشتركاً رئيساً بينهما، ويؤلف هذا المبدأ اساس فلسفتهما. وليس غريباً أنْ يتّفقا على مبدأ الحياة، لأنّ الحركة القومية تناضل الموت والفناء قبل أي شيء آخر.

ويؤمن سعادة بأنّ إرادة الحياة، هي السبب الحقيقي وراء وجود الإنسان على الأرض. ويشاطره الارسوزي هذا الرأي من خلال الاعتقاد بأنّ ما يظهر في معترك وجود الإنسان، ليس سوى تجلّي الحياة وظهورها. والمؤاخذة الرئيسة على آراء الارسوزي هي انه ينظر الى الفلسفة وكأنها مرادفة لما هو مضمر في اللغة العربية.

وليست هناك حاجة كي نوضح بأنّ هذا النمط الفكري يحصر الفلسفة العربية في اطار اللغة، ويغلق باب الاتصال بينها وبين أي فكر آخر. ولا شك في انّ

---

(١) طريق الاستقلال الفلسفي، ص ١٤٢، ١٧٥، ١٨٠، ١٨٩ ـ ١٩١، ٢٠٤، ٢٠٩ و٢١٦.

المجتمع الذي لا تتلاقح فيه الأفكار، لا يمكن التحدث عن مجده وعظمته. وعلى هذا فأولئك الذين يبحثون عن فلسفة الوجود والحياة في باطن العربية، ويحولون دون الاتصال بأي فكر آخر، انما هم جزء من اولئك الذين يتحدثون عن فكرة القومية العربية.

والعارفون بتاريخ الثقافة الإسلامية، يعلمون عن وضوح بأنّ شخصيات مثل انطوان سعادة وزكي الأرسوزي، لا يمكن أنْ تُقارَن بأبي سعيد السيرافي ابداً. إلّا انه حينما بحث عن كلّ شيء في باطن النحو العربي، ورفض كل فكرة اخرى، انما مهّد الطريق لظهور شخصيات كانطوان سعادة والأرسوزي.

وحدة الفيلسوف وتدبير المتوحّد

لفظة المتوحد، تُطلق عادة على من يبتعد عن المجتمع وينزوي في زاوية منه مختلياً بنفسه ومفضلاً حياة الزهد. كما يمكن انْ تُطلق هذه اللفظة على من بعُد عن وطنه وعاش حياة الاغتراب. ومن الممكن ايضاً أنْ تصدق على شخص لم ينفصل عن المجتمع في حياته اليومية العادية، إلّا انه ينفصل عن أفراده على الصعيد الفكري. ومن يحيا منفصلاً عن مجتمعه من حيث الفكر، ويساوقه من حيث العمل والسلوك، لابدّ وأنْ يفقد الانسجام مع ذاته. وحينما يعجز المرء عن إبداء أفكاره الحقيقية ولا ينطلق في سلوكه وعمله على أساسها، فلابد أنْ يبتعد عن طبيعته الحقيقية ويُصاب بنوع من الازدواجية، مما يملي عليه أنْ ينظّم علاقاته الاجتماعية على أساس الاعتبارات المصلحية، التي لا تنسجم مع ميوله ورغباته الحقيقية.

ويرى البعض أنّ هذا النوع من الازدواجية، كارثة كبرى يمكن أنْ تدفع بالإنسان للاغتراب عن نفسه. فيما يرفض آخرون هذا الرأي ويقولون بأنّ معنى الاغتراب عن النفس والذات لا يبرز إلّا حينما ينسى الإنسان ربه ويستغرق في غيره. وينشأ هذا الاختلاف في النظر، عن الاختلاف في معنى الاغتراب عن الذات.

والذي نريد أنْ نوكد عليه هو انّ الإنسان حينما ينفصل عن أفراد مجتمعه من حيث الفكر، فلا بد له من أنْ يعيش الانفراد والغربة، وعليه في هذه الحالة أنْ يفكر للخلاص من هذا الطوق الثقيل.

ويعتقد المفكرون الغربيون بأنّ ذلك الانفصال وتلك الازدواجية، هما نوع من الانسلاخ عن الذات والذي يعبرون عنه بكلمة (Alienation). ولهذه الكلمة معان مختلفة عديدة، باختلاف المذاهب الفكرية والفلسفية.

وأولئك الذين ينظرون الى المجتمع البشري كمبدأ والى الإنسان كموجود اجتماعي في ذاته وحقيقته، يعتبرون الابتعاد عن المجتمع نوعاً من الاغتراب او الانسلاخ عن الذات. والمعضلة الكبرى التي يعاني منها الإنسان المنسلخ عن ذاته، انه يفقد القصد والاختيار في حياته ويقع أسيراً في شباك الاعتبارات الخاطئة التي تتعارض مع أفكاره الحقيقية.

والتفسير الفلسفي لهذه الفكرة هو انّ الجوهر والعرض، منسجمان في جمادات هذا العالم ولا يوجد بينهما اي نوع من التضاد والتعارض، فلا تنطلق من النار رطوبة، ولا من الماء حرقة. في حين يختلف الإنسان عن الجمادات وهو المعروف بالحيوان الناطق، لأنّ العقل يمنحه إمكانية التدخل في تظاهرات الروح، أي جوهرة وجوده، وإظهار شخصيته خلافاً لحقيقتها، إذا اقتضى الأمر ذلك. ويُستشف من هذا الكلام تساوي الاغتراب عن النفس مع ما يُعرف بالرياء، مع فارق هو حصول الرياء عن وعي وادراك دائماً، وحصول الاغتراب عن النفس لا شعورياً غالباً بسبب التداوم والتكرار. مضافاً الى ذلك انّ الرياء تتدخل فيه الارادة الفردية عموماً، بينما يلجأ الإنسان الى الاغتراب عن ذاته تحت ضغوط المقتضيات الاجتماعية غالباً. ومن هنا يمكن القول بأنّ ظاهرة الاغتراب عن النفس ناجمة في الحقيقة عن عدم سلامة النظام الاجتماعي. وفي مثل هذه الظروف غير المساعدة، كلما تميز الإنسان بفكر أسلم وعقل أنضج، كلما ازداد خطر إصابته بالاغتراب عن النفس. ولهذا السبب قيل بأنّ الإنسان البدائي الذي يعيش في

مجتمع بسيط ويمتاز بقلب وذهن بسيطين، يفتقد القدرة على الرياء، ويبتعد عن الاصابة بالاغتراب عن الذات.

إذاً لم تكن ظاهرة الاغتراب او الانسلاخ عن النفس، ظاهرة حديثة، وكانت إحدى الامراض القديمة التي عانى منها الإنسان على مدى التاريخ. غير انّ هذا الاصطلاح بالذات، كان من ابتداعات فلاسفة الغرب في القرون الأخيرة. والجدير بالذكر ايضاً انّ الفلاسفة المسلمين قد أشاروا الى هذه الظاهرة قبل تناولها في الغرب، وتحدثوا عنها بشكل مسهب، رغم انهم لم يطلقوا عليها إسماً خاصاً. انهم تحدثوا بشكل عام كيف يمكن في المجتمعات الفاسدة إنقاذ الإنسان او المسلم الحقيقي من خطر هذا الانحطاط. ولم يشيروا الى كيفية بروز هذا النوع من الانحطاط، او تحدثوا عنه بشكل مبهم.

وكان ابو نصر الفارابي (ت ٣٣٩ هـ)، أول فيلسوف مسلم تناول هذه الظاهرة. وكان قد عاش في مرحلة الضعف والانحطاط التي مرت بها الخلافة العباسية، وظهور الولاة المستبدين، وتأجج المشاعر القومية بين مختلف الشعوب الإسلامية. فكان زمانه، زمان اتساع الحركات الاستقلالية، وتفاقم استبداد الحكام، وذيوع الحالة اللا أمنية للفرد.

وكان الفارابي ـ وهو فيلسوف مسلم وعارف من أهل التأمل ـ قد وجد نجاته في الصمت، فأغلق بوابة ذهنه دون غوغاء عصره، وانعزل عن كل نشاط اجتماعي ومسؤولية حكومية. ويمكن مشاهدة نماذج من الغوغاء السائدة في زمانه في رسائله السياسية والاجتماعية.

وما قيل عن الاغتراب عن الذات، يمكن ملاحظته في آثار الفارابي السياسية والاجتماعية. ويرى هذا الفيلسوف الكبير انّ القوى النفسانية الإنسانية، تُعدّ منبعاً للاعمال الصالحة في الناس من أصحاب الفطرة السليمة والطوية الحسنة، وهم لهذا يتميزون بمنزلة أسمى واحترام اكبر. غير أنّ هذه القوى الادراكية نفسها، تُعدّ عند أصحاب الطبائع الخبيثة، مصدراً للفساد والانحراف. ويرى كبار العلماء انّ القوة

الفكرية عند الإنسان لا تُعدّ فضيلةً حينما تُستخدم من أجل الوصول الى هدف غير سليم. كما تتحول أعظم الطاقات الإنسانية، في المجتمع الفاسد الى سلسلة من المصائب والشرور، وكافة الاستعدادات والصفات الخيرة التي يُفترض فيها أنْ تحقق سعادة وسلامة الروح والجسم، الى واسطة للفساد والاضمحلال.

والقضية المهمة التي تطرح نفسها هنا هي ماذا بامكان الافراد من ذوي الفطرة السليمة والفكر الواعي ان يفعلوا اذا ما عاشوا في ظل مجتمع فاسد؟

ويطلق الفارابي على هؤلاء الاشخاص اسم «الغرباء» لكونهم يؤلفون أقلية غير منسجمة مع المحيط الذي يكثر فيه الفاسدون، ولأنهم يسبحون عكس التيار[1]. وورد هذا المصطلح في كتب المتصوفة ايضاً وينسجم مع الرؤية الصوفية، على اعتبار انّ كبار رجال الصوفية يعرفون الغريب بأنّه ذلك الذي يعيش مع الناس الحياة العادية اليومية، وينفرد عنهم في عالم السر وباطنه. ويطلق اهل التصوف على مثل هذا الشخص تعبير «الكائن البائن»، ومعناه انّ الإنسان حينما يستغرق في الله، ويحدث انفصال بين افكاره الحقيقية وأفكار أهل زمانه، فمن الطبيعي ان ينفصل عنهم، رغم رعايته لتقاليدهم وآدابهم، واستمراره في حياته اليومية.

ويرى ابو علي الدقّاق وهو من كبار رجال الصوفية أنّ على المرء أن يلبس ما يلبس الناس، ويأكل ما يأكلون، ويشرب ما يشربون، ويركن الى العزلة عنهم في باطنه وسره[2].

ولابد من الالتفات الى انّ الغربة شيء، والعزلة شيء آخر، والشخص الذي يُنظَر اليه كغريب، يختلف عن الشخص الذي يختار العزلة والانزواء. وهذا ما تؤكد عليه ايضاً آثار أهل التصوف.

والذي نود التحدث عنه هو ذلك الشيء الذي طرحه الفارابي تحت عنوان

---

(١) الدكتور حميد عنايت، الإنسان غريب عن ذاته، مجلة نكين، السنة الثالثة، العدد ٣٢، ١٩٦٧.

(٢) الامام القشيري، الرسالة القشيرية، طبع ١٩٥٧، ص ٥١.

«الغربة»، وعبّر عنه بعض الفلاسفة الذين تلوه بـ «التوحّد».

وقد طُرح اصطلاح «الغربة» في كتب العرفاء والمتصوفة بشكل واسع، كما أشرنا الى ذلك من قبل. فتحدث ابن القيم في كتاب «مدارج السالكين» الذي كان شرحاً على «منازل السائرين» للهروي، عن الغربة ودرجاتها بشكل مفصل. ويرى انّ الغربة تعني الانفراد، وانها تتألف من ٣ أقسام: ١ ـ الغربة التي تنشأ عن طريق الجسم ٢ ـ الغربة التي تتصل بالقلب والحال ٣ ـ الغربة التي تتصل بالجسم والقلب والحال. وتنشأ الغربة الاولى من وجهة نظره عند الابتعاد عن الوطن. ويرى اهل المعرفة انّ الغربة الثانية نوع من الكمال وتظهر في ثلاث صور: الاولى حينما يعيش الصالح في المجتمع الفاسد، والثانية حينما يعيش العالم بين أهل الجهل، والثالثة حينما يعيش الصدّيق بين المنافقين وأهل الرياء.

والمرحلة الثالثة، هي الغربة التي تتحقق عن طريق طلب الحق، وتختص بالعرفاء من ذوي المقامات السامية، لأنّ العارف يبذل كل ما لديه من همة ونشاط من أجل المعروف ولا يشغل باله أي شيء آخر. ولهذا لا يُعدّ العارف غريباً في الدنيا فحسب، وانما في الآخرة أيضاً. فلا يعرفه أهل الآخرة لأنّ شأنه أرفع من شأنهم، ولأنّ أهل الآخرة يفكرون في العبادة والعارف لا يفكر إلّا في المعبود فحسب. ولذا يرى العارفُ الناسَ ولا يرى الناسُ العارفَ[1]. فالغربة اذاً يمكن أن تُلاحظ بشكل واسع في آثار المتصوفة والعرفاء. والسؤال الذي لابد من البحث عن إجابة له هو: حينما يحيا الفيلسوف او المفكر في مجتمع لا يقوى فيه على التعبير عن أفكاره الحقيقية، فما هي مهمته وكيف يجب ان يتصرف؟

وقد أشرنا في مطلع هذا الفصل الى رأي بعض مفكري الغرب في أن الازدواجية في الفكر والعمل ترجع الى الاغتراب والانسلاخ عن الذات، وانحدار المصابين بهذه الحالة غير السليمة الى وادي الانحطاط والسقوط. كما استعرض

---

(١) مدارج السالكين، نقلاً عن الدكتور محمد ابراهيم الفيومي، عن كتاب ابن باجه وفلسفة الاغتراب، بيروت ١٩٨٨، ص ٥٩ ـ ٦٢.

الفيلسوف الألماني الكبير «هيغل» هذه الحالة، وتحدث عنها الكثيرون، ومنهم كارل ماركس الذي اولاها اهتماماً كبيراً. ويعتقد هذا المفكر المادي انّ الإنسان يمكن أنْ يغترب عن ذاته في ثلاثة ميادين هي: الفكر، والارادة، والعمل.

ويرى انّ الفكر حينما يفصله بون شاسع عن الحقائق العينية، ويستغرق في الامور الانتزاعية، فمن الطبيعي ان يغترب الإنسان في عالم الفكر. كما يرى انّ الحكومة نتاج إرادة الناس، إلّا انها حينما تستبد، تُملي على الإنسان أنْ يتغرب عن نتاج ارادته. ويصدق هذا الامر ايضاً على العمل الذي يُنتج الثروة، فيغترب العامل عن عمله حينما تتركز الثروة بفعل القيمة الاضافية. وقد صاغ أحد المفكرين الايرانيين المعاصرين كلام ماركس هذا بصورة اخرى، وعرضه بما ينسجم مع بعض المضامين الدينية والثقافة الإسلامية.

فما ورد في كلام كارل ماركس تحت عناوين العمل والارادة والفكر، ورد في كلام المفكر الايراني الدكتور علي شريعتي تحت عناوين الثروة والقوة والتزوير[١]، حيث نرى انّ كلمة الثروة تنطبق مع ما عبّر عنه ماركس بنتاج العمل، كما تعادل كلمة القوة نتاج الارادة، وكلمة التزوير تنطبق على الافكار الانتزاعية المتصلة بالالهيات.

وكما سبق أنْ اشرنا، فقد أطلق الفارابي على اولئك الذين يعجزون عن إبداء آرائهم الحقيقية في المجتمع اصطلاح الغرباء. وبحث فيلسوف مسلم آخر هذا الموضوع ايضاً وهو ابو بكر محمد بن يحيى المعروف بابن باجه (ت ٥٣٣ هـ). وكان من أهل ساراغوسا (سرقسطة) الأسبانية، وعاش في عهد دولة المرابطين. وكان المرابطون قوماً حديثي العهد بالإسلام ويمتازون بالروح القتالية والتعصّب، وألحقوا خلال الفترة التي حكموا فيها أسبانيا الأذى ليس بالنصارى واليهود فحسب، وانما بالمسلمين من أصحاب الرأي الحر أيضاً. ومن هنا نفهم انّ ابن باجه كان يقيم في مجتمع لا يتمتع بالهدوء والحرية، ولم يتمكن من إبداء آرائه

---

(١) للاطلاع على هذه المصطلحات، تراجع آثار المرحوم الدكتور علي شريعتي.

الفلسفية كما هي. ورأى انّ نجاته رهينة بالاحتماء بالأقوياء، أي ببلاط دولة المرابطين. لكن الذي يُستشف من كتابه المهم «تدبير المتوحد»، انه لم يستطع ان ينسجم في أعماق روحه مع مجتمع عصره، ولم يقر له قرار. وهذا الكتاب كان جهداً ومحاولة لانقاذ ارواح أصحاب الضمائر الحية والواعين وذوي النفوس النقية الذين يعيشون كغرباء الفارابي بين امواج المجتمع الفاسد. وقد أطلق ابن باجّه على هؤلاء تعبير «النوابت». والنوابت، جمعُ، مُفْرَدُهُ «نابتة»، وتطلق على الدغل أو العشب الذي ينبت لوحده في المزارع.

والمشكلة الرئيسة وكما قلنا هي كيف يمكن انقاذ كبار المفكرين من هذه الازدواجية او الاغتراب عن المجتمع الجاهل الفاسد الذي يعيشون في أوساطه؟ ولا يوصي ابن باجه بالهجرة عن ذلك المجتمع ولا بالانتحار، وانما يوصي ببذل الجهود والسعي الجاد من اجل الحفاظ على نقاء النفس خلال مرحلة الاغتراب والتوحّد. ويعالج كتاب «تدبير المتوحدين» في الحقيقة مشكلة الشخص المتوحد ـ أي الإنسان النازع نحو الحق ـ وكيف يمكنه أن يدير شؤونه اليومية بشكل مستقل في المجتمع الفاسد، كي يدرأ عن الفضيلة الزوال، وكي يتحد مع نفسه وذاته.

ورغم انّ ابن باجه قد أوصى بنوع من التوحّد، إلّا انه يعلم عن يقين بأنّ الإنسان مدني بالطبع، ولا يمكن له انْ يعيش التجرد المطلق. ولهذا السبب فقد أوصى بالتوحّد والاعتزال في بعض الشؤون الاجتماعية. وكان يصرّ مع ذلك على استغناء الفلاسفة عن الحكام والأطباء والقضاة. ومن هنا لابد للفيلسوف أنْ ينفصل ما أمكن عن الحمق والجهلاء، وينصرف الى الوحدة، لتهذيب النفس والعقل. وهذا النوع من التوحد الذي يتلاءم مع التجرد الصوفي أيضاً، قد تم استعراضه بشكل مفصل في قصة حيّ بن يقظان لابن طفيل[١]. وابن طفيل هذا، إذا لم يكن تلميذاً لابن باجه، فهو معاصر له ومن بلده، ولا شك في تأثره بآرائه. وبالرغم من انّ قصة حي بن يقظان التي سردها ابن طفيل لا تختلف عن تلك التي

(١) الدكتور حميد عنايت، مجلة نكين، السنة ٣، العدد ٣٢، ١٩٦٧.

سردها ابن سينا، إلّا انّ ما ورد في هذه القصة لم يكن سوى انعكاس لما ورد في كتاب ابن باجّه «تدبير المتوحد».

ولعب ابن باجّه في غرب العالم الإسلامي عين الدور الذي لعبه ابو يوسف يعقوب بن إسحاق الكندي في شرقه. اي مثلما انّ الفلسفة قد بدأت بالكندي في الشرق الإسلامي، كان ابن باجه من اوائل الفلاسفة في الغرب الإسلامي أيضاً. وبالرغم من انّ هناك فلاسفة قد سبقوا ابن باجه، إلّا انّ أياً منهم لم يبلغ مستواه من حيث القابلية على التفكير.

وكان عبد الله بن مسرة القرطبي (٨٨٣ ـ ٩٣١ هـ) من العناصر التي لعبت دوراً في نقل الافكار الفلسفية الى الاندلس. فكان عارفاً بالافلاطونية الحديثة، وبذل قصارى جهده في الدعاية لها ونشرها. كما كان ابن جبيرول الاسرائيلي من بين اولئك الذين سبقوا ابن باجه في الاشتغال بالفلسفة، ولعب دوراً ملحوظاً في صنع الحركة الفكرية بالأندلس خلال القرون الوسطى، إلّا انه لا يضارع ابن باجه من حيث العمق الفكري.

وأشار ابو الحسن علي بن إمام ـ وكان من تلامذة ابن باجه وأصدقائه الأوفياء ـ الى الآثار العديدة التي صنّفها هذا الفيلسوف، وأشاد بمستواه الفكري والفلسفي. توفي ابن باجه شاباً دون أن تسنح له الفرصة لإكمال آثاره القصيرة الموجزة. وقيل انّ هذا الفيلسوف ـ الذي كان بارعاً في الطب ايضاً ـ قد سُمَّ على يد طبيب آخر حسده على ذكائه وشهرته. وقيل أيضاً بأنّ الخطيب الشهير أبا العلاء بن زهرة قد دسّ له السم بدافع الحقد والحنق. وفضلاً عن العمر القصير، لم يكن لدى هذا الفيلسوف الكبير الوقت الكافي للانصراف الى الفلسفة وإكمال آثاره. فقد أمضى ٢٠ عاماً من حياته القصيرة وزيراً في دولة ابي بكر يحيى بن يوسف بن تاشفين[١]. ولا شك في أنّ تولي الوزارة لا يتلاءم مع التأملات الفلسفية التي هي أحوج ما تكون الى الفراغ والاختلاء. ورغم هذا كان غالباً ما يغمره ذهنه الوقاد

(١) استبعد البعض هذه المدة الطويلة، وقال بأنها تشمل سنيّ تقربه من البلاط أيضاً.

وذاته الفلسفية في بحر التأمل والتفكير.

ورغم كافة القضايا السياسية التي كان يتعامل معها، إلّا انه لم يغفل في يوم ما عن فكرة توحد الفيلسوف. والتوحّد كان بمثابة صورة صوّرت حياته الفلسفية. والمتوحّد، هو الذي انفصم في ذاته عن الآخرين وعجز عن مواكبتهم والانسجام معهم. ويعود هذا الانفصام ولا شك الى الاختلاف في المستوى الفكري بين المتوحد والمجتمع. فالمتوحد يبلغ درجة من العمق الفكري بحيث لا يتيسر له بعد ذلك الانسجام الحقيقي ولا الحوار الصادق مع عامة الناس. أي انه ورغم معايشته لأبناء مجتمعه في الظاهر، غير انه منفصل عنهم، ويعيش منفرداً مع نفسه في حقيقة الأمر. الإنسان المتوحد من وجهة نظر ابن باجه هو ذلك الذي يتبع عقله، ويسيطر على غرائزه وشهواته دون أن يحترف الزهد والتصوف. اي انّ المتوحد هو ذلك الذي يتّسم بالحياة العقلية ولا يقوم بأدنى عمل بدون تفكير وتأمل. كما انه ذلك الذي يدرك ذاته وهويته ويعلم عن وضوح بتعارض افكاره مع الافكار الشائعة في المجتمع، وذلك بوحي من عالم العقل الكلي. كما يعلم على صعيد آخر باستحالة الانقطاع عن المجتمع والناس ولابد له من العيش في وسطه دون أنْ ينسجم معه لما يرزح فيه من فساد وانحطاط. بعبارة اخرى: الشخص المتوحد منفصل عن مجتمعه من حيث الفكر الحقيقي والموقف النقدي، إلّا انه مجبر على الاستمرار بالحياة في اوساطه لعدم إمكانية الحياة بدون التعامل معه، وهذا ما يجعله يتصف بأمرين متقابلين او متعارضين.

المتوحد، يُعدّ في الظاهر شخصاً اجتماعياً، إلّا انه في الحقيقة متوحد وغريب عن المجتمع. وقد عبّر الشاعر الايراني سعدي عن هذه الظاهرة في بيت فارسي جميل، مضمونه هو:

انت لم تسمع بحديث الحاضر والغائب أبداً

فأنا بين الناس وقلبي في مكان آخر

فالتوحد الذي يتحدث عنه ابن باجه، هو توحد الفكر لا شيء آخر، ذلك

الفكر الذي يختلف كلياً عن الفكر السائد في المجتمع، ويبلغ هذا الفيلسوف المتوحد في أعماق ذاته نمطاً من المدنية الفاضلة تتحقق فيها كافة القيم الانسانية العليا. إلّا انه حينما ينظر الى ظاهر الامور ولا يجد أثراً يُذكر لهذه المدنية الفاضلة بين الناس الذين يعيش في أوساطهم، يطلق صيحة اليأس، ويعود الى زاوية الانفراد من اجل التخلص من ذلك الوضع المؤسف.

ويرى البعض بأنّ التفرد والانعزال عن المجتمع، يتعارض مع طبيعة الإنسان ولا يُعدّ أمراً مستساغاً. ولهذا حينما يتحدث ابن باجه عن التوحد، فلا يرمي الى حث الناس على أمر غير مستساغ، وانما يريد أنْ يقول لهم بأنَّ التوحد ورغم انه امر غير مقبول بذاته، إلّا انه قد يكون خيراً ومقبولاً بالعرض في بعض الأحيان. ويرفض الباحثون مثل هذا الرأي ويقولون بأنّ ابن باجه لم يتحدث عن الخير بالعرض، ولا يرى التوحد منافياً للناموس الاجتماعي، وانما يرى فيه الاسلوب الوحيد الذي يمكن للإنسان بواسطته أنْ يتخلص من المفاسد الاجتماعية. أي انّ التوحد الذي يتحدث عنه ابن باجه، ليس الانفصال عن المجتمع، وانما السيطرة على النفس والتحكّم في طلباتها غير المعقولة. وهذا ما يحصّن الإنسان من المفاسد الاجتماعية المتزايدة[1].

ويعلم ابن باجه بأنّ التوحد يرتفع بالإنسان الى الكمال ويقصيه عن النقص. فالإنسان بامكانه تركيز قواه الداخلية عن طريق التوحد، وإعداد ذاته لاستقبال فيض العقل الفعال. والمتوحد عند ابن باجه ليس شخصاً كبشر الحافي او الزاهد الفلاني الذي يقطع البيداء حافياً دون أنْ ينطق ببنت شفة عن التحرر من المجتمع الفاسد، وانما هو شخص حكيم وواع لا يريد أبداً ان يفقد حياته المعنوية من خلال الانغماس في مشاغل الحياة المادية.

فالعقلانية التي تُطرح في المجتمع غير العقلاني، هي التي تبلور النظام الفكري

---

(١) الدكتور محمد ابراهيم الفيومي، ابن باجه وفلسفة الاغتراب، بيروت، ١٩٨٨، ص ٤٦، ١٠٥، ١٠٩، ١١٠ و١١٢.

واسلوب التفكير عند الشخص المتوحد. وتهدف هذه العقلانية الى تحقيق افضل انواع الحياة في ظل سلسلة من الظروف غير الملائمة. فسعادة المرء متصلة بالعقل، والسعيد هو ذلك الذي يهتدي بنظام عقلي، ولا يُعدّ ما يمارسه الإنسان من أعمال، إنسانياً إلّا اذا مورست تلك الاعمال بايحاء من العقل. وقد اعتمد ابن باجه هذه الفكرة ومثّل لها: فقد يحطم المرء في بعض الأحيان الحجر او الخشبة التي أصابت قدمه، وقد يحطم ذلك الحجر او الخشبة في أحيان اخرى كي لا تصيب أقدام الآخرين، ولا شك في انّ مثل هذا العمل، عمل إنساني. ومن الممكن أنْ يتناول المرء شيئاً ما لمجرد انه يشتهيه، فينسجم على سبيل الصدفة مع حاجاته الجسمية والصحية .ولا شك في حيوانية هذا العمل، إلّا انّ من الممكن عدّه إنسانياً بالعرض وبالواسطة. ولو اختلف الدافع من هذه الاعمال التي أشرنا اليها، لاختلفت معانيها أيضاً. أي لو اقدم الإنسان على تناول طعام ما عن تفكير وبهدف سدّ حاجته الحقيقية، وانسجم مع ذوقه من قبيل الصدفة ايضاً لعدّ عمله هذا انسانياً وإنْ عُدّ عملاً حيوانياً بالعرض. ومن هنا نرى أنّ الذي يحظى بالأهمية في الفعل الإنساني، هو انْ يصدر ذلك الفعل عن اختيار، وأنْ يصدر ذلك الاختيار عن تفكير.

ويرى ابن باجه ان عمل الإنسان يعتمد على العقل والاختيار معاً، كما انّ التدبير الإنساني، ليس سوى التدبير العقلي، سواء كان هذا التدبير فردياً ام اجتماعياً. ويعتقد انّ الفيلسوف يتميز على سائر الناس باستعداد اكبر على صعيد التدبير العقلي. ولهذا لا يجد الفيلسوف بداً من اللجوء الى التدبير حينما يجد نفسه في ظل ظروف اجتماعية غير مؤاتية. ومن هنا انبرى ابن باجه لدراسة هذا الموضوع وتناوله في كتابه المعروف «تدبير المتوحد».

وسبق أنْ قلنا بأنّ ابن طفيل، كان اقرب من غيره الى ابن باجه في فكرة توحد الفيلسوف. لأنه استعرض في «حي بن يقظان» قصة فيلسوف عاش وحيداً في جزيرة نائية، وانبرى لحل المشاكل التي واجهها، عن طريق التدبير العقلي. أي ان حي بن يقظان قد بلغ آخر المطاف مرحلة السعادة والكمال

الإنساني عن طريق التدبر العقلي. وهناك تباين ولا شك بين «حي بن يقظان» لابن طفيل و«تدبير المتوحد» لابن باجه، لا يجب تجاهله، حيث انّ حي بن يقظان ابن طفيل قد خطا في طريق ينسجم مع طريق الأنبياء والرسل[1]. وبالرغم من اعتماد ابن طفيل في هذه القصة على العقل والاستدلال، تحدث عن العرفان والتصوف أيضاً، في حين يرفض ابن باجه التصوف، ويعتبر الكلام الصوفي توهماً وخيالاً، ولا ينظر الى الادراك الصوفي أساساً للمدنية الفاضلة، ولا يعير له أدنىٰ اهتمام. انه يؤمن بأنّ اولئك الذين يعتبرون الادراك الصوفي أساساً للامور، إنما يفتون ببطلان العقل الذي يُعدّ أهم جانب وجودي في حياة الإنسان.

وينظر الى كل دعوة لا تهتم بالعقل، انها تجرّ الإنسان الى الشقاء، لأنها تتجاهل أهم الصفات الإنسانية وهي التعقل والحرية. وينظر الى المتصوفة كأناس قد أودعوا دين الله في أيدي أهل السياسة، مما أتاح لهم تبرير ظلمهم واستبدادهم عن هذا الطريق. كما يرى انهم ـ اي المتصوفة ـ قد استهانوا بأهم خصال الإنسان وهي خصلة العقل، مع اعترافهم بعجزهم عن ادراك الامور العقلية.

ويرفض ابن باجه مزاعم ابي حامد الغزالي ويرى انّ ما يدعوه بالمشاهدة والمكاشفة، ليس سوى سلسلة من الأوهام وأضغاث الأحلام. ولم يشر هذا الفيلسوف الى الهجمات التي شنّها الغزالي على الفلاسفة، ويبدو انه لم يقتن نسخة من كتاب «تهافت الفلاسفة». وكان على علم بما جاء في كتاب الغزالي الآخر ويدعى «المنقذ من الضلال»، وتناول بعض ما ورد فيه. ويعارض ابن باجه كل نوع من انواع تقليد الآخرين، مع رفضه لبعض عقائد الناس وأفكارهم القائمة على أساس التقليد. وكان الفتح بن خاقان، من بين من حملوا على هذا الفيلسوف واتهموه بالكفر والزندقة وضعف العقيدة.

وليس كل ما تحدث به الفتح بن خاقان عن ابن باجه، باطلاً ولا أساس له،

---

(١) ابن باجه، تدبير المتوحد، تحقيق الدكتور معن زيادة، بيروت، ١٩٧٨، الطبعة الاولى، ص ٢٣، ٢٤ و٣١.

ولا سيما رأي ابن باجه في المعاد وعدم حشر النفوس الجزئية. فهو لا يؤمن بالكثرة العددية للنفوس الناطقة بعد الموت، ويعتقد بأنّ الشيء الوحيد الذي يبقى من الإنسان بعد الموت هو العقل الذي هو في الحقيقة أمر واحد[1]. ولا شك في وجود مثل هذا الرأي في آثار المفكرين الذين تلوا ابن باجه. وقد لا يكون من الخطأ القول بوجود هذه الفكرة عند فلاسفة المشرق الإسلامي قبل ابن باجه ايضاً.

ولا شك في معرفة ابن باجه بآثار ابي نصر الفارابي، وقد تناولها بالتأمل والدراسة. في حين لم يشر الى آثار ابن سينا على الاطلاق، ويبدو انه لم يقف على آرائه، بينما لعبت آراء افلاطون وأرسطو دوراً جديراً بالملاحظة في آثاره، وكتب شرحاً وتعليقاً على بعض آثار ارسطو. ومن هنا يمكن أنّ نعتبر ابن باجه أول فيلسوف في العالم الإسلامي ينبري لشرح آثار ارسطو ويدرسها بعد الهجوم العنيف الذي شنّه الغزالي عليها. كما فتح الطريق في المغرب الإسلامي أمام شخصيات فلسفية وفكرية مثل ابن طفيل، وابن رشد، وابن خلدون.

وفضلاً عن كتاب «تدبير المتوحد» تُعدّ «رسالة الوداع»، من بين مصنّفات ابن باجه المهمة الاخرىٰ. وقد كُتبت هذه الرسالة بالشكل الذي بدت وكأنها مكملة لتدبير المتوحد. واستعرض المؤلف من خلالها أهمية العلم والمعرفة، وتحدث في فضيلة التأملات الفلسفية بصورة مسهبة.

ولعبت أهمية معرفة النفس، وطبيعة الاتصال بالعقل الفعال، دوراً رئيساً في أفكار ابن باجه. وقد اعتبر المعرفة العقلية، الأساس الأول لكل معرفة، وقال انّ الإنسان بامكانه الحصول على غاية السعادة، عن طريق التعقل، لأنّ المعقول بحد ذاته غاية وهدف، ولا تترتب عليه غاية اخرى، وإنْ كانت لصور المعقول درجات متفاوتة أدناها الصورة الهيولانية وأعلاها العقول المفارقة. ويقطع العقل

(١) الدكتور معن زيادة، مقدمة وتحقيق كتاب تدبير المتوحد، ابن باجه، بيروت ١٩٧٨، ط ١، ص ١٠.

الإنساني مراحل ودرجات مختلفة في إدراك الصور المعقولة.

ورغم انّ عقل الإنسان يعمل بصورة انفعالية في بادئ الامر، إلّا انه يظهر بالصورة الفعالة في النهاية ويدرك العقول المفارقة. بعبارة اخرىٰ: تبدأ معرفة الإنسان لشؤون العالم والوجود، من مرحلة الادراكات الحسية، إلّا ان العقل هو الذي يحولها الى يقين. فالعقل يدرك الكليات وكل ما هو الهي ورباني، وليس في وسع أحد أنْ يصل الى الادراك العقلي عن طريق التخيلات الصوفية. وكلما ابتعدت النفس عن الاوهام والخيالات واللذات الحسية، كانت اكثر استعداداً للاتصال بالعقل الفعال. ولذا من الممكن القول بأنّ المعرفة العقلية الكاملة، لا تُتاح لكل أحد، ولا يصل الى هذه المرحلة من الادراك إلّا فئة خاصة.

ويؤمن ابن باجه بأنّ المتوحد، شخص نال المعرفة العقلية الخالصة الكاملة، وأصبحت له القدرة على ادراك الكليات ويرى انّ من شروط الوصول الى هذه المرحلة، هو الاتصال بالعقل الفعال.

وعلى ضوء ما ذكرناه، يمكن القول بأن المتوحد الكامل، هو ذلك الذي يعيش على أساس الدوافع العقلية، مع ضرورة اقتران الحرية بتلك الحياة العقلية. ولا تتحقق مثل هذه الحياة المترتبة على العقل والحرية بدون التوحد.

ويمكن ملاحظة التوحد الذي يتحدث عنه ابن باجه، في نمط حياة الفيلسوف الغربي باروخ سبينوزا (١٦٣٢ ـ ١٦٧٧م) وأفكاره. وكان هذا الفيلسوف اليهودي الأصل الذي ترعرع في أحضان الثقافة اليهودية ـ الأسبانية، قد عُدّ نجمة مستقبل المعبد اليهودي، وهو مازال في الخامسة عشرة من العمر. إلّا انه سرعان ما طُرد من المجتمع اليهودي لاختلافه في الرأي مع العلماء اليهود وعدم تحمسه للحضور في المعبد. ولم يتم طرده عن المجتمع اليهودي ببساطة، وانما وقّع علماء اليهود على رسالة بتكفيره قاطعين فيها أية علاقة لهذا الفيلسوف الشاب بالمجتمع الاسرائيلي الى الأبد. وخلاصة رسالة التكفير تلك هي:

«طبقاً لحكم الملائكة وأمر أولياء الدين، نحن أعضاء مجمع العلماء نعلن أمام

الكتاب المقدس المؤلف من ٦١٣ حكماً، عن لعننا لباروخ سبينوزا ونكفّره، ونطبّق بحقه كافة اللعنات المذكورة في سفر الأحكام. فاللعنة عليه في الليل والنهار، وفي النوم واليقظة، وفي الدخول والخروج. ولا سامحه الله ولا قبله، ولتطوقه نار الغضب الالهي، وتنزل عليه كافة اللعنات الواردة في سفر الاحكام، ويمحى إسمه من السماوات. وليطرده الله من كافة طوائف بني اسرائيل لأعماله القبيحة، ويفتح عليه لعن السموات الوارد في سفر الأحكام، والرحمة على كل اولئك الذين آمنوا بالله. ومن هنا، نعلن للجميع انْ لا يتحدث معه احد، ولا يكاتبه أحد، ولا يقدم له خدمة أحد، ولا يجلس معه تحت سقف واحد أحد، ولا يقرأ ما أملاه او ما كتبه أحد».

وكما نرى فانّ رسالة التكفير هذه قد حرمت هذا الفيلسوف من كافة مزايا الحياة، ولم تُبق له سوى التوحّد والانفراد.

ولم يكن امامه كمواطن يهودي هولندي سوى اللجوء الى القانون لتأمين حقوقه. ولم يكن لديه ما يعتمد عليه سوى إنسانية انسان يعتمد على ذاته، وأدرك عن طريق الشعور الذاتي العقلي انه انسان متصل بكافة الناس. وتمكن من نيل موقع في الحقيقة السرمدية بعد أنْ فرض عليه علماء اليهود الحرمان من كل موقع في هذا العالم، وأصبح فكره ملجأ للمبعدين الذين أُجبروا على الاعتماد على انفسهم في الوحدة. ووجد الشعور الذاتي العقلي في فلسفةٍ أضاءت حياته ووجّهتها. وقد لامه ذلك الذي دعاه الى الكاثوليكية: لماذا يعدّ فلسفته أفضل الفلسفات؟ فردّ عليه سبينوزا بقوله: «أنا لا أقول وجدتُ أفضل الفلسفات، وانما أعلم بأني أعرف الحقيقة».

ولم يكن من السهل فهم الدعوة للاستقلال التي كانت عنده. وهو لم يكن يريد شيئاً غير التفكير بما ينطبق مع الحقيقة، والعيش على أساس ذلك، وهذا عنده بمعنى الوجود في الله. وكان يختم رسائله بختم منقوشة عليه كلمة «إحترس»، وكان يعيش في حياته محترساً ومحتاطاً كي لا يتعكر هدوؤه. ولم يكن يعرض

آراءه على كل أحد، ويؤخّر طباعة مؤلفاته، حتى نُشِر أغلبها بعد وفاته. وكان يبحث عن هدوء باطني من خلال سعادة الحب لله، إلّا ان الخطوة التي خطاها تحولت الى حدث صاخب، لكنه لم يتزعزع ولم يفقد هدوءه، ولم يقع في خلاء. كان هولندياً، غير ان هولندا لم تكن وطنه، وانما كانت بالنسبة له مكاناً يستطيع أنْ يعيش فيه فحسب. ولم يكن يبلّغ او يدعو، ولم ينثر بذور التمرد في أي مكان ، ولم يحرض أحداً او يحفزه رغم التشدد الموجود في فلسفته، ولم ينل من أحد إلّا انه كان في غاية التحفظ والحذر ويعرف الحقائق جيداً، ولم تغب عن عينه قط. ولم يكن على صلة باليهود، وشكّل العقل الإنساني أرضية تفكيره، ولم يلاحظ في آثاره شيء من مزاعم أجداده قبل ثلاثة آلاف عام[1].

ولا شك في انّ توحّد هذا الفيلسوف وانفراده، كان نموذجاً بارزاً لما طرحه ابن باجه في «تدبير المتوحد». ولا يرتاب أهل التحقيق في انّ سبينوزا كان على معرفة بكتاب «دلالة الحائرين» لموسى بن ميمون القرطبي الأندلسي وأفكاره، وتأثره بشكل واضح بتلك الافكار. ومن المؤكد على صعيد آخر إطلاع موسى بن ميمون ـ هذا الفيلسوف اليهودي الكبير ـ على الفلسفة الإسلامية وأخذه للفلسفة عن عدد من الفلاسفة المسلمين، ومن بينهم ابن الأفلج أحد تلامذة ابن باجه. ومن هنا، لا يبقى اي مجال للشك في وقوف سبينوزا على افكار ابن باجه واطلاعه على كتاب «تدبير المتوحدين». ولو اردنا ان نجسد مضمون هذا الكتاب ومحتواه في شخص ما، لكان سبينوزا هو النموذج البارز لمثل هذا الشخص. فقد عاش هذا الفيلسوف الكبير في التوحد والانفراد وهو ما يعبِّر عن اسلوبه ومنحاه وتدبيره الفلسفي. وتتجلى آثار الفلسفة الإسلامية في أفكاره بشكل واضح، ونوكل البحث في هذا الموضوع الى فرصة أخرىٰ.

---

(١) كارل ياسبرس، سبينوزا، فلسفة، الهيات، سياسة. ترجمة محمد حسن لطفي، ١٩٩٦، ص ١٣ و١٧و١٥٢.

الفهرس

المقدمة ٥

معارضة الفلسفة ومحاربتها ١٣

الإسمانية وإنكار الكليات ٢٧

مشهد آخر من التعددية........ ٣٧

الاسلوب المزدوج أو المزاح مع العقل ٤٧

الاحتراف آفة الفلسفة ٥٧

إساءة فهم القضايا الفلسفية........ ٦٧

بديل المنطق ٧٥

هل الترجيح عند الارادة، صفة ذاتية؟........ ٨٥

تقدم الارادة وجواز الجزاف ٩٥

الرد على المنطقيين ١٠٥

ذروة الجمود ١١٧

فتوى ابن الصلاح ضد المنطق ١٢٧

هل القياس التمثيلي أقوى من القياس الشمولي؟ ١٣٧

الشيخ عبد الله الجيلاني والتشكيك المنطقي ١٤٧

أبو النجا الفارض وموقفه المضاد للمنطق ١٥٥
مناظرة النحوي والمنطقي في مقايسات أبي حيان ١٦٥
موقف ابن حزم الظاهري ازاء الدين والمنطق ١٧٥
ابن حزم وأفكاره الفلسفية........................ ١٨٥
رسالة ابن حزم في الرد على اول فيلسوف في العالم الاسلامي ١٩٧
البديهيات عند ابن حزم........................ ٢٠٥
الكتب المصنَّفة باسم «تهافت الفلاسفة» ٢١٣
تهافت التهافت والدفاع عن الفلسفة........................ ٢٢٧
موقف ابن رشد من المتكلمين ٢٣٩
الشهرستاني ومصارعة الفلاسفة ٢٥٣
القضية الاولى........................ ٢٦١
القضية الثانية........................ ٢٦٢
القضية الثالثة........................ ٢٦٤
بطل طوس في مواجهة الشهرستاني ٢٦٧
قضية الكسب الاشعرية........................ ٢٧٧
الفيلسوف الذي يدّعي تعلم القليل عن الفلاسفة ٢٨٥
مواقف أبي البركات البغدادي الخاصة........................ ٢٩٧
رأي أبي البركات في الإرادات الالهية المتجددة ٣٠٧
الزمان، إمتداد الوجود، لا مقدار الحركة ٣١١
«زروان» والموت ٣١٩
الامام الفخر الرازي والفلسفة........................ ٣٢٥
هل تفيد الادلة السمعية اليقين؟........................ ٣٣٧
موسى بن ميمون وموقفه المتشدد في إنكار صفات الله ٣٤٩
محدودية العقل وخطر الالهيات في رأي ابن ميمون ٣٦٣

إثارة الشبهات حول القضايا الفلسفية
لا تعني بالضرورة معارضة الفلاسفة ٣٧٧
لمحة عن نصير الدين الطوسي والشيخ المفيد ٣٩١
الفكر والنظر، نقطة العزم لفهم الدين
من وجهة نظر السيد المرتضى علم الهدى ٤٠٧
السمعيات ألطاف الهية في العقليات ٤٢١
لماذا لُعِن المعتزلة في الروايات؟ ٤٣٥
الصراع بين الرازيين في الري ٤٥١
فيلسوف الري وفيلسوف الاندلس ٤٦٧
حدود الفلسفة والشريعة في نظر ابن سينا ٤٨١
قصة جمعية اخوان الصفا السرية ٤٩٣
تلاقح الأفكار وتبادلها ٥١١
من أبي سعيد السيرافي وإلى انطوان سعادة وزكي الارسوزي ٥٢٩
وحدة الفيلسوف وتدبير المتوحّد ٥٤٣

